Dix-neuf (19) articles de Jacques Berque (313 pages)

Rassemblés et numérisés par Dr. LETAIEF Adel.

(1) « Sur un coin de terre marocaine: seigneur terrien et paysans. », In : *Annales d'histoire économique et sociale*, T. 9, N° 45 (May 31, 1937), pp. 227-235.

(2) « Terroirs et seigneurs du haut atlas occidental. », In : Annales. Histoire, Sciences Sociales, 6e Année, N° 4, 1951, pp. 474-484.

(3) « Critique et tradition d'origines en orientalisme. », In: *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations.* 7e année, N. 4, 1952. pp. 469-474.

(4) « Problèmes initiaux de la sociologie juridique en Afrique du Nord Problèmes initiaux de la sociologie juridique en Afrique du Nord. », In : *Studia Islamica*, N°1, 1953, pp. 137-162.

(5) « Une exploration de la sainteté au Maghreb [A propos d'un livre récent]. », In: *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, N° 3, 1955, pp. 367-371.

(6) « LES MEZ'ÛD'A. STYLE HISTORIQUE D'UNE TRIBU MAROCAINE. », In : *Revue Historique*, T. 214, Fasc. 2, 1955, pp. 222-244.

(7) « Cent vingt-cinq ans de sociologie maghrébine. », In: *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 11e année, N° 3, 1956. pp. 296-324.

(8) « Quelques problèmes de l'Islam Maghrébin. », In: *Archives des sciences sociales des religions*. N° 3, 1957. pp. 3-20.

(9) « Expression et signification dans la vie arabe. », In: *L'Homme*, 1961, tome ,1 n°1. pp. 50-67.

(10) « L'Afrique au nord du Sahara. », In : *Revue Internationale des Sciences sociales*, vol XIII, N° 2, 1961, pp 189-207.

(11) « Les Arabes et l'expression économique. », In : *Studia Islamica*, N°, 16, 1962, pp. 95-120.

(12) « Hier à Nağaf et Karbalaʿ. », In : *Arabica*, T. 9, Fasc. 3, Vol. Spécial Publié à L'Occasion du Mille Deux Centième Anniversaire de la Fondation de Bagdād (Oct., 1962), pp. 325-342.

(13) « Les capitales de l'Islam méditerranéen vues par Ibn Khaldoun et les deux Maqqarī. », In : *ANNALES ISLAMOLOGIQUES*, N°8, 1969, p. 71-97.

(14) « Les Hilaliens repentis ou l'Algérie rurale au XVe siècle d'après un manuscrit jurisprudentiel. », In : *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, N° 5, 1970, pp. 1325-1353.

(15) « En lisant les "Nawâzil Mazouna". », In : *Studia Islamica*, N°. 32, 1970, pp. 31-39.

(16) « Du nouveau sur les Banī Hilāl. », In : *Studia Islamica*, N° XXXVI, 1972, pp 99-111.

(17) « Retour à Mazouna. », In: *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, N° 1, 1972. pp. 150-157.

(18) « Cadis de Kairouan, d'après un manuscrit tunisien. », In: *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, N°13-14, 1973. pp. 97-108.

(19) « Sociologie de ou sur l'Islam. », In: *Archives des sciences sociales des religions*, N° 46/2, 1978. pp. 193-197.

letaiefadel@yahoo.fr

en relief, au contraire, en les mettant en place. Il s'agit simplement de voir plus large, afin de mieux comprendre, de mieux chercher, d'éliminer les causalités fictives ou accessoires et, lorsqu'il n'est plus d'autre recours, de mieux interpoler. A ces recherches, pourrait-on rêver un champ plus approprié que notre Maroc, tel que nous le décrivent, armés par de solides connaissances générales, des hommes mêlés à la pratique ? N'a-t-il pas, lui aussi, ses fortes communautés de paysans ou d'éleveurs, ses grandes « maisons » quasi seigneuriales, ses sociétés de protecteurs et de protégés, ses institutions économiques à destination religieuse ? Le « Haut-Rharb » : voilà, n'est-il pas vrai, un bien petit coin de terre et, pour les Occidentaux que nous sommes, très exotique. Sans doute. Mais, guidés par Mr Berque, suivez ce qui s'y est passé hier, ce qui s'y passe aujourd'hui. Je puis en porter le témoignage : il y a là de quoi faire réfléchir plus d'un lecteur de vieilles chartes et de poussiéreux censiers.

MARC BLOCH

SUR UN COIN DE TERRE MAROCAINE : SEIGNEUR TERRIEN ET PAYSANS

Le Haut-Rharb[1] qui, dans le Maroc du Nord, adossé aux monts du Djebala, s'ouvre au Sud-Ouest sur la plaine atlantique, est pauvre en biens collectifs, singulièrement riche, par contre, en gros domaines d'un type spécial, les *'azîbs*. L'étude de ces derniers permettra de dégager quelques facteurs importants de l'histoire rurale maughrébine.

Que cette tenure soit si fréquente, cela « s'explique » par un état relativement avancé de l'individualisme terrien, supplantant la communauté rurale[2]. En outre, dans ce vieux pays, depuis longtemps pacifié par les sultans, le propriétaire, personnage religieux ou temporel, pouvait croître librement sans trouver dans les forces locales : xénophobie, génie collectif, voire anarchisme spontané, une opposition sérieuse. Et le jeu du capital, particulièrement fort en Islam, peut-être parce qu'il y est solennellement ignoré, trouvait dans ce milieu, en désagrégation depuis de longs siècles, un champ favorable.

On n'insistera pas sur cette opposition, de solide assise historique[3], entre le collectif et le *latifundium*. Ce qui frappe, c'est qu'elle

1. Annexe de Hâd-Kourt.

2. On s'étonne de lire, dans l'ouvrage éminent de L. MILLIOT, *Les terres collectives* (1922), que le collectif et même la pratique de l'allotissement périodique sont répandus dans le Rharb.

3. FUSTEL DE COULANGES (*L'alleu et le domaine rural*) en fait la base de sa théorie sur la commune ; cf. MARC BLOCH, *Les caractères originaux de l'histoire rurale française*, chap. III et IV.

atteigne ici ce cas limite qu'une centaine de collectivités indigènes, soit 15 p. 100 de la population, vivent sur les *'azîbs* de gros propriétaires *étrangers*.

***

'Azîb : la racine arabe du mot même[1] implique une idée d'éloignement dans l'espace. Ici, elle consacre le divorce d'habitudes et d'intérêts entre le groupe paysan et un capitalisme qui s'implante dans le terroir sans participer de sa vie profonde. Chose qui n'est pas sans périls, du moins pour un avenir que l'acuité croissante de la vie foncière dans le Rharb rend malheureusement proche. Déjà maintes fois, à l'occasion de procédures immobilières, s'est brisé le lien antique qui unit les *'azzâba* au propriétaire : celui-ci fait titrer son bien, dont il évince impitoyablement les occupants ; ceux-là, forts de l'argument possessoire, revendiquent une pleine propriété et, chose significative, la revendiquent à titre collectif.

Ce dualisme foncier est essentiel pour la compréhension du système de pactes sur quoi repose l''azîb. Bien plus, en effet, qu'en schèmes juridiques, les « contrats » ruraux nord-africains consistent en agencements, plus ou moins conditionnés, d'*images*[2].

Ainsi, en matière d'élevage, que le berger vive séparé du maître, qu'il soit père de famille ou célibataire, qu'il ait, ou non, le droit exclusif de traire les brebis : autant d'éléments caractéristiques de l'accord. Ce qui donne sa nuance propre à une association agricole, c'est que l'une des parties se sente, ou non, l'*obligée* de l'autre et fasse les gestes adéquats. Le lien juridique, en un mot, se réduit non pas tant à une convention entre individus qu'à un certain rapport entre personnes, attitudes, modes de vivre et d'agir.

Dans le cas de l''azîb, il est bien significatif que le propriétaire, à quelques exceptions près, compte parmi les grands de ce monde ou de l'autre : chérif de la famille maraboutique d'Ouezzane, ou dignitaire makhzen. De fait, qui aurait pu, aux temps troublés du vieux Maroc, édifier et maintenir l'immense et fragile 'azîb, sinon ces *maisons* puissantes, soustraites à l'arbitraire du pouvoir, et douées d'une force mi-spirituelle, mi-matérielle, d'attraction ?

L'origine se laisse aisément pénétrer. Les titres d'achat initiaux, s'il y en a, n'indiquent que des noms de terroirs, vagues pour la plupart, et sans mention de limites, ce qui favorisait une conception extensive de l'acquisition. Tant s'en faut qu'ils recouvrent la totalité de l''azîb : ils n'en sont que l'amorce. Autour des parcelles cul-

1. *'azaba*, « être loin de..., être célibataire » ; *a 'zaba*, « transhumer ».
2. Cf. J. Berque, *Contribution à l'étude des contrats nord-africains* (Alger, Typo-Litho et Carbonel, p. 74 et suiv., 1936).

tivées, d'immenses friches, vouées à la vaine pâture, et d'existence juridique bien floue, offraient un champ d'expansion illimité. Phénomène spécifiquement maughrébin : l'image du noyau de cultures qui, selon les années, selon la puissance du maître, se contracte ou s'étend sur la friche environnante, cette image est aussi essentielle à l'histoire de cette campagne que celle de la clairière culturale, ceinturée par une lisière de bois, est essentielle à l'histoire de la campagne française[1].

On s'explique dès lors que seule la « grande famille », ce personnage essentiel de l'histoire maughrébine, ait joui du rayonnement, de la continuité nécessaires pour édifier le *latifundium*. Elle seule pouvait faire tolérer son expansion continue : toujours absente, dédaigneuse du faire-valoir direct, son action ne se révélait aux groupements locaux que sous les formes séduisantes des mises de fonds, délégations, embauches, commandites. Et n'offrait-elle pas, en retour, sa protection, cette *çohba*, qui domine toute la matière de la convention et de l'obligation en Afrique du Nord ?

Ce mode d'exploitation, particulièrement lâche, ne pouvait, en effet, convenir qu'à de grands seigneurs moins soucieux de rendements que de prestige et de clientèle. Car il s'agit là d'une méthode « peuplante » au premier chef. Un ʻazib comprend ordinairement une agglomération rurale parfois ancienne, de vastes pacages et friches, élément essentiel de ce paysage rural ; des terres données au quint ou en location ; les tenures les plus diverses ; enfin des associés de tous les types : ce sont les ʻazzâba, au sens restreint du mot, qui, en contre-partie d'une redevance au maître, cultivent comme ils l'entendent ; parfois des « moqaddemin » ou intendants qui, en rémunération de leur « contrôle » sur les premiers, exploitent gratuitement ; d'autres indigènes enfin qui résident, commercent ou cultivent sans obligation d'aucune sorte, si ce n'est, dirait-on, une vassalité diffuse.

En un mot, le rapport entre un maître et sa terre se résout en rapport entre le maître et l'occupant de la terre. On touche là une loi profonde de cette société : dans le Maghreb, il semble bien que les pactes entre familles furent la principale, sinon la seule force sociale, la matière juridique par excellence. Une des plus instructives philosophies de l'histoire, celle d'Ibn Khaldoun, a mis cette notion en sa juste place. Partout on retrouvera, à la racine des droits, ces rapports entre personnes et modes de vie dont il est impossible de ne pas tenir compte dans l'analyse des institutions nord-africaines[2].

1. Cf. G. Roupnel, *Histoire de la campagne française*, p. 147 et suiv.

2. Il est certain que le facteur humain a joué dans cette histoire un rôle considérable. On se rappelle les judicieuses remarques d'É.-F. Gautier sur ce qu'il nomme l'« état d'esprit biologique » propre à cette société. Les « explications » inspirées du déterminisme géographique ou économique paraissent inopérantes dans bien des cas, et il faut en revenir à la philosophie des *Prolégomènes*.

Il arrivait également que le « seigneur » fût aussi un personnage maraboutique, revêtu d'une force magico-religieuse à laquelle les paysans ne pouvaient rester insensibles.

La « donation », sous ses formes coutumières, joua certainement ici un grand rôle. Il n'est pas rare aujourd'hui, dans le Rharb, qu'une parcelle de terre, labourée en corvée commune, soit concédée au saint homme du douar. Les exemptions d'impôts, dont jouissait la maison d'Ouezzane, purent aussi plaider, de même que son influence bénéfique, en faveur de ces donations : à se placer sous le patronage du saint, en même temps qu'on faisait œuvre pie et qu'on s'assurait la bénédiction des récoltes, on échappait au fisc.

Qu'il y ait eu parfois la donation à l'origine de l''azib, cela mène à une remarque importante qui fera utile contrepoids à l'impression un peu brutale que pourraient donner ces expansions foncières : elles n'étaient possibles que si elles satisfaisaient aussi le groupement local, si elles reposaient sur un système étroit de *pactes* : et ce caractère féodal qui marque la naissance du droit le suivra dans tous ses développements.

***

L'analyse de la redevance au maître confirme cette manière de voir. Soit un acte passé par des indigènes installés sur les terres de chorfa d'Ouezzane[1] :

« Ont comparu devant les adoul du présent, Benaissa ben Abdelkader ben Khessal Zouiri, son frère Si Youssef et Bouchta bel Larbi Chaoui, lesquels ont requis acte de ce qu'ils sont installés comme 'azzaba sur le terrain de Sidi Abdallah ben Abdeljebbar, appelé Azib Chaouia des Sokhra. Ils donneront au dit Chérif l''*achour* pour chaque *zouija*. Ils lui donneront également *un mouton à l'Aid el Kebir, la zekka des ovins, des poulets à chaque moussem et 20 francs par chaque zouija* : le tout est estimé à 500 francs par an. »

Les mots d''*achour* et de *zekka* frappent par leur aspect solennel : ce sont des termes, si l'on peut dire, de droit public, voire de droit canonique. Dans l'acception commune, ils désignent les deux impôts islamiques[2].

La stipulation de l''*achour*, au nom significatif (dîme religieuse de rachat), est constante. Elle ne se confond en aucun cas avec un loyer. La coutume Beni Malek et Sefiane, en effet, a déterminé avec le plus

1. Il est encore assez rare que des actes soient passés entre les parties. Mais celui-ci est typique.

2. Cf. MICHAUX BELLAIRE, *Le Rharb*, p. 174 et suiv. La *zouija*, unité agraire, c'est la « charrue », quantité de terrain que peut, dans une saison, labourer le couple de bêtes attelées à l'antique araire.

grand détail le rapport entre ce qu'il faut bien appeler les différents facteurs de la production : la terre, le travail, la semence, les bêtes. En fait, le loyer d'un terrain est presque toujours le quint de la récolte, parfois le quart (pour certaines cultures), mais jamais la *dîme*, qui garde son sens bien particulier.

Zakka des ovins : c'est, proprement, le « don purificateur » dû par le croyant à la communauté musulmane. Il faut que le seigneur terrien vive, avec son ʻazzab, dans une autonomie bien fermée pour qu'il perçoive ainsi l'impôt du cheptel. Mouton de l'Aïd, poulets pour chaque moussem, vingt francs pour chaque charrue (unité de labour) : autant de « cadeaux » qui nous écartent passablement des relations « normales » entre contractants. Ils nous rapprochent, au contraire, du temps plus lointain où l'essentiel du bail, dans la conscience du Rharbaoui, n'était point dans l'engagement souscrit, mais bien dans l'*attitude* imposée au preneur : une « offrande de douceurs » au maître du sol ; une supplique[1] ; un certain vœu de sujétion reconnaissante. Telle est l'ambiance authentique.

La clause de la *touiza* est la plus révélatrice. Elle évoquera immanquablement la stipulation analogue, qu'on relève si souvent dans les actes du Bas Empire, singulièrement en Afrique, sur les journées de corvée que le vilain doit au *dominicum*, réserve seigneuriale[2]. Car l'ʻazib a plus d'un trait du « saltus » numide ou maurétanien[3].

Mais l'analogie doit s'arrêter là. La Berbérie a ignoré les beaux développements des institutions occidentales. On a signalé cette impuissance institutionnelle[4] et peut-être en faut-il chercher la raison dans le disparate psychique et historique spécial à ce pays.

L'islam recélait une séduisante mais périlleuse aptitude à embrasser des éléments contradictoires. Il sut bien, à l'origine, faire l'alliage d'un monisme épuré et de recettes dévotes, du génie bédouin et des thèmes d'une monarchie œcuménique. Mais nulle part autant qu'en Afrique du Nord, depuis le XIVe siècle surtout, il n'a alimenté, au sein des États comme de la conscience individuelle, de si énormes contrastes entre les instincts d'une humanité primordiale et les universaux qu'il y surajouta. On a distingué dans les « pays arabes » quatre états sociaux : archaïque, médiéval, prémoderne, moderne[5]. L'étonnant, c'est qu'ils coïncident un peu partout et dans chaque

1. Cf. le sens si plein du verbe « tleb » (« demander ») : c'est se mettre dans la position du demandeur, c'est aussi, dans certains cas, faire la quête pieuse.

2. Cf. en arabe algérien (constantinois). Le *latifundium* assez analogue de notre ʻazib s'appelle « ʻazel », et le mot « ʻazla » désigne la partie du terrain labourée gratuitement. Le verbe azel, comme ʻazeb (cf. plus haut) implique lui aussi une idée de dissociation dans l'espace. Cette concordance est bien curieuse.

3. Cf. les études de Beaudouin dans *Nouvelle revue historique de droit*, 1897-1898, et Cuq, *Mémoires de l'Académie des Inscriptions*, 1er s., t. XI, p. 86 et suiv.

4. Milliot, *Association agricole chez les Musulmans du Maghreb*, p. 202.

5. R. Montagne, *L'évolution moderne des pays arabes*, p. 13.

individu. De là, de riches hybridations. Le Maughrébin est bien, si l'on veut, un primitif, mais, dans bien des cas, déjà un primitif qui lirait Mr Lévy-Bruhl.

Nul doute que le contact brusque de l'économie occidentale n'ait ajouté au disparate héréditaire un second facteur de trouble. Tout a été dit là-dessus[1].

Enfin l'importance des pactes parmi les facteurs de l'histoire maughrébine autorise une seconde explication : la force des pactes est nécessairement liée à l'essor des familles ou à leur décadence : pour les institutions, dangereux germe de mobilité.

Ce qu'il faut en retenir, dans le cas qui nous intéresse ici, c'est que nos catégories juridiques ne peuvent, sans le fausser, embrasser le pacte d''azib.

***

Une analogie instructive peut être cependant tirée du cas des habous[2] marocains. Bien des fois, « la propriété des biens habous était pratiquement passée aux mains des tenanciers qui en exerçaient la plupart des attributs, les fondations ne conservant plus que leur droit à la redevance, souvenir du contrat de location originairement consenti ; tel le bail à rente de notre ancien droit par lequel le preneur acquérait la propriété de l'immeuble, sous la réserve du paiement au bailleur d'une redevance perpétuelle... [3] ». Ceci contiendrait l'amorce d'une solution : les 'azzâba verraient leur statut fixé une fois pour toutes par une commission analogue à celles qui ont fonctionné, en matière de habous, au début du Protectorat. De plus, le rapprochement a pour nous l'intérêt de laisser subsister l'ambiguïté du fond : de quel côté sont les droits réels[4] ?

Nous voilà ramenés au dualisme qui nous a frappé dès le début.

Et l'on songe — outre les habous — à toutes les catégories de l'histoire foncière maughrébine pareillement caractérisées par l'antithèse entre un groupe tenancier et une « souveraineté » éminente ; par exemple, en Algérie, l'immense bloc des terres « collectives », dites *arch* ou *sabga*. Selon une théorie reprise avec un inégal bonheur par bon nombre d'historiens, elles remonteraient à la terre *kharadj* du droit public musulman, terre de conquête habousée au profit de la communauté. Cette théorie résulte, Mr Milliot l'a bien

1. Travaux d'A. Bernard, Maunier, Milliot, J. Menaut, etc.

2. Le *habous* ou *waqf* des pays musulmans est une fondation pieuse à substitution fidéicommissaire. Il a été abondamment étudié par les juristes : cf., notamment, L. Milliot, *Les démembrements des habous*.

3. Milliot, *Jurisprudence chérifienne*, t. I, p. 190.

4. Cf., dans *Revue marocaine*, N° 2, Jurisprudence (p. 28), un intéressant commentaire, par Mr Luccioni, d'un arrêt de la Cour d'appel de Rabat où cette ambivalence, en quelque sorte, est heureusement sentie.

montré, d'un travail d'adaptation auquel le droit islamique a soumis la réalité nord-africaine[1]. Et il n'est pas interdit de penser que des formes analogues à l'ʿazib durent entrer pour une bonne part dans les composantes de cette réalité originale.

Ce qui n'est pas douteux, c'est qu'entre les types « latifundium », « habous rural » et « collectif » a existé, tout au cours de cette histoire, un va-et-vient, parfois même une interpénétration bien révélatrice[2]. Les terres de tribu, selon la doctrine, ont fait l'objet d'un habous de communauté, parfois de fiefs. Mais d'elle-même, et comme par vocation, la collectivité appelle le protecteur étranger. Celui-ci ne laisse pas d'édifier, s'il le peut, l'immense *latifundium* qui, à son tour, donnera naissance à de nouvelles cellules.

Cette vue un peu systématique de l'histoire foncière maughrébine n'est pas démentie par la réalité observable de nos ʿazibs du Haut-Rharb. A preuve leur décomposition fréquente en collectifs, phénomène que l'on a pu constater maintes fois ces dernières années.



Cela n'est point pour étonner. L'ʿazib est tout mouvement, instabilité : tenure particulière, voulue par certain milieu, certaines circonstances ; un propriétaire qui ne réside pas, chérif, seigneur terrien, capable d'édifier ces puissants *latifundia*, où vivent des douars entiers de vassaux ; une mollesse générale des liens : les modes les plus divers, et parfois contradictoires d'exploitation voisinent et se succèdent ; la persistance d'un certain état d'esprit : le maître assure à son ʿazzâb une protection diffuse ; en revanche, celui-ci ne songe pas encore, ou rarement, à lui contester ses droits. L'un et l'autre vivent en une bonne entente, faite d'imprécision juridique, d'équilibre des forces et d'esprit du vieux temps.

On comprend dès lors que l'ʿazib soit transitoire et fragile. C'est un moment plutôt qu'un fait. Il ne résiste guère, en tout cas, à l'ambiance contentieuse du Rharb actuel. Il ne survit point aux conditions qui l'ont fait naître. Un exemple le prouvera.

Les vingt-cinq dernières années ont vu, ici, la décadence spiri-

1. MILLIOT, *Les terres collectives*, p. 16.

2. Par exemple, les ʿazel du Constantinois ont évolué vers le collectif (Larcher le déplore : *Législation algérienne*, t. III, p. 29). La théorie de Pouyanne (*La propriété foncière en Algérie*, p. 261 et suiv.) assimile la terre *arch* algérienne aux terres de *kharadj*, du droit musulman, terres sujettes, très souvent données en fiefs (cf., p. 143 de son ouvrage, une riche digression sur la propriété censitaire en pays d'Islam). Cette théorie, si elle méconnaît le facteur « pacte » dégagé plus haut, avec toute sa diversité, sa multiplicité probables, met bien en lumière l'antithèse du groupe tenancier et de la souveraineté éminente. Il est intéressant d'évoquer ici les « habous coutumiers » décrits par d'Ohsson et la théorie du fief reprise par Villot (*Des mœurs, coutumes et institutions des indigènes algériens*, p. 278)... dans des matières tout analogues.

tuelle et l'essor temporel de la Maison d'Ouezzane. L'un et l'autre phénomène, d'ailleurs, en liaison. On peut dire que le rayonnement religieux d'un centre maraboutique ou confrérique est en raison inverse de sa richesse matérielle, et surtout foncière[1]. Une fraction entière, celle des Beni Oual, était autrefois affiliée au Touhama. On chercherait en vain aujourd'hui, à Had Kourt, un de leurs *khouans*[2]. En revanche, leurs *latifundia* abondent. Bon nombre, la majeure partie, répondent au type de l''azîb. Fait significatif, ces dernières années, la décadence religieuse d'Ouezzane n'a pas manqué d'entraîner ses conséquences logiques ; quelques 'azzâba ont requis l'immatriculation ou fait opposition aux réquisitions des chorfa. Ceux-ci tendent maintenant à transformer tous leurs 'azzâba en locataires. Précaution révélatrice.

Mais le plus intéressant, c'est qu'une *djemâa* est née. Le gros propriétaire a créé une collectivité.

L'existence des personnes morales collectives en droit musulman est contestée[3]. Ici, on assiste à leur naissance. Les principaux signes, on ne peut insister là-dessus pour le moment, en sont la commensalité périodique, l'établissement d'une mosquée communale, la constitution d'un *mehrem* ou zone de protection et, en même temps, de pacage, autour du douar. Les différents signes n'apparaissent pas en même temps. Lorsqu'ils sont au complet, il est rare que les membres de l'agglomération n'aient pas pris des modes collectifs de penser et d'agir : pratiquement on engage une instance à frais communs. Djemâa et propriétaire s'affrontent désormais, se redoutent : le lien d''azîb est mort.

On peut à bon droit se préoccuper du problème social que poserait, dans un avenir proche, la généralisation de pareils conflits.

C'est une portion importante de la population qui serait ainsi troublée dans sa vie quotidienne et jusque dans son habitat — 17,5 p. 100 pour les Beni Malek Sud (44 douars) — 4 260 hab. — 19 p. 100 pour les Sefiane (35 douars) — 3 300 hab. — 14 p. 100 des Beni Malek Nord. Or un élément nouveau est intervenu.

Notre occupation, grande fixatrice des droits, confère une gravité dangereuse au jeu traditionnel des facteurs locaux. Elle apporte l'idée du définitif. Avant nous le seigneur terrien et le douar, l'apanage et le collectif, ont pu lutter de longs siècles et avec des chances diverses : la grande famille ne durait pas[4]. Une autre venait qui, en moins d'une génération, se taillait un fief. Après quoi, c'était la

1. Exemple, les Derqaoua du Rharb qui ont perdu tous leurs adeptes, où la maison mère s'absorbait dans des acquisitions immobilières.

2. « Affiliés ».

3. Morand, *Études de droit musulman et de droit coutumier berbère*, p. 9.

4. Michaux-Bellaire dans *Archives Marocaines* (t. XX, p. 184). C'est la grande idée d'Ibn Khaldoun.

décadence et la ruée vengeresse des djemâas. D'une part, la grande loi de concentration économique. De l'autre, un milieu indigène vivace qui riposte au seigneur par la naissance de nouvelles cellules. Il n'en est plus de même aujourd'hui.

En pratique, et par suite d'une concordance profonde, c'est bien la thèse collective, encouragée par l'administration, qui fera contrepoids, le cas échéant, aux prétentions excessives d'un propriétaire. Il est bien rare qu'un arrangement n'intervienne point, à la satisfaction des parties, pour matérialiser sur le terrain un dosage des facteurs qui corresponde à leur équilibre authentique.

Ainsi donc, replacé dans toute sa généralité, l'ʿazib du Rharb apparaît comme un cas privilégié où s'affrontent quelques-unes des grandes forces de la société nord-africaine : le seigneur terrien, jaloux de clientèle, le groupe rural en marche vers la conquête du sol. Entre les deux, un système original de pactes dont l'histoire risque bien d'être celle même de la Berbérie.

J. Berque
(Contrôleur civil, Fez.)

ESSAIS

TERROIRS ET SEIGNEURS DU HAUT ATLAS OCCIDENTAL *

Prééminence marocaine du Sud

Nous regardons toujours la carte du Maroc de façon à rapprocher de nos yeux la partie septentrionale du pays. Le bas n'est plus, dans notre vocabulaire, que « Territoires du Sud », « Confins ». Or, c'est de ce bas de la carte qu'ont jailli, sans exception, depuis mille ans, tous les pouvoirs politiques indigènes qui maîtrisèrent le pays. C'est bien plutôt le Nord qui pourrait être considéré comme un cul-de-sac, un appendice. Combien n'est-il pas plus instructif de regarder la carte du Maroc en sens inverse, son magnifique évasement continental étant reporté vers le haut, et le pédoncule rejeté vers le bas ? A peu près comme l'Inde apparaît sur nos cartes. Notre vision se trouve de la sorte corrigée, les régions supérieures offertes au regard étant celles-là mêmes d'où partirent Almohades, Mérinides, Saâdiens, Alaouites.

Ainsi considérés, le Haouz, le Grand Atlas, le Sous prennent un visage nouveau. Régions nobles, régions mères : nous comprenons dès lors qu'elles aient nourri, dans ce dernier demi-siècle, des genèses politiques aussi importantes que l'évolution des républiques de montagne vers la principauté, l'expansion des « grands caïds », le mouvement hafidien, la poussée vers le Nord de l'almoravide attardé El-Hiba. Nous comprenons que le Sous, les vallées de montagne, les oasis du Drâ soient, non pas des déserts mais des foyers pullulants de vie, siège d'une race industrieuse qui projette par tout le Maroc, et plus loin encore, en Europe, en Amérique, ses ouvriers et ses boutiquiers. Nous comprenons que de part et d'autre de l'Atlas, de Timgilcht (Tafraout) aux Ol Bessebâʿ, un essaim de zaouias ait perpétué la culture arabe à un niveau égal, voire même, en certaines branches, supérieur à celui de Fès.

* [*Cet article n'avait pas été écrit pour les* Annales. *Nous l'empruntons à la* Revue de Géographie Marocaine. *Nos lecteurs apprécieront si nous avons bien fait.* — Note de la Direction.]

Ce travail s'en tenant aux aspects les plus généraux, il n'est pas question de donner ici une bibliographie complète. J'ai consulté avec fruit, pour le cadre physique : J. Dresch, *Recherches sur l'évolution du relief dans le massif du Grand Atlas, le Haouz et le Sous* ; pour les genres de vie : R. Montagne, *Villages et kasbahs berbères* ; J. Dresch, *Documents sur les genres de vie de montagne dans le massif du Grand Atlas* ; pour la sociologie politique de l'époque récente : R. Montagne, *Les Berbères et le Makhzen*.

En outre, de précieuses monographies inédites aux archives du bureau d'Imintanout : d'une façon générale, ce sont les Mtougga les moins bien connus.

La façade montagneuse que le Haut Atlas oppose au Nord à la plaine s'appelle le Dir. Je n'en étudierai ici que la portion comprise entre la vallée de l'Asif el-Mâl et la trouée du Tizi Machou. Mais j'étendrai cette étude à l'arrière-pays montagneux vers le Sud d'une part, et d'autre part jusqu'à la plaine et aux plateaux qui flanquent le Dir au Nord.

Ces plateaux (essentiellement le pays Mtougga) à l'Ouest, et les plaines agricoles (du bas Seksawa et des Mezzoud'a) à l'Est, ont, en effet, une grosse importance économique et historique. Le Dir est une charnière, non une séparation. Et ce serait méconnaître l'une des originalités fondamentales du Maroc que de dissocier l'étude du couple : montagne-pays plat, que resserrent tant d'impérieuses corrélations.

Ainsi l'accent de ce travail portera-t-il sur des données de milieu qui sont, pour la plupart, des constantes. Des évolutions ne s'en sont pas moins marquées depuis trente ans, qui appelleraient une étude spéciale. Je négligerai ici cette étude, m'en tenant à un stade antérieur à l'entrée en jeu des conditions nouvelles. Mon point de vue est donc résolument inactuel.

La plaine : une agriculture de surfaces réfléchissantes

Le paradoxe apparent qu'illustre, à des yeux européens, le contraste entre la richesse historique et l'aspect désertique du Dir, ses couleurs rougeoyantes, inhospitalières à l'œil, ses masses dénudées, la parcimonie de l'eau, se résout lorsqu'on examine les rapports entre la terre et l'homme.

Comment la vie a-t-elle pu s'affirmer au-dessous de la limite du blé sous ses aspects non seulement démographiques, mais de construction sociale et d'expansion guerrière ?

C'est une donnée classique, en effet, que la culture du blé en sec est aléatoire au-dessous d'une tranche pluviale de quelque 250 mm. convenablement répartis. Or, la plaine de Chichaoua reçoit moins de 200 mm. La quantité, à vrai dire, augmente à partir de Chichaoua et à mesure qu'on se rapproche de l'Atlas vers le Sud, du plateau H'âh'â vers le S.-O. Mais la plaine des Mezzoud'a, le plateau Mtougga reçoivent à peine 250 mm., et dans quelle éperdue irrégularité de répartition !

Toutefois, l'échec à peu près constant de la céréaliculture en sec a pour rançon l'accumulation des réserves chimiques du sol, et, l'insolation aidant, une véritable explosion végétale dès que les conditions pluviométriques sont favorables. Ceci se produit au terme d'un cycle qui paraît bien être d'ampleur décennale. Dans le Nord, au contraire, le cycle agricole semble quinquennal : moins brillant dans les pointes, il est aussi moins désastreux à l'étiage. Il tend à un honnête palier, caractérisé par une moyenne de rendement de cinq à la semence : d'où l'équilibre presque parfait des cinq facteurs entre lesquels la coutume du Nord décompose l'association agricole.

Mais, calculés à l'échelle de ces deux cycles, les rendements respectifs du Nord et du Sud sont pratiquement égaux. Et si l'on ajoute les possibilités plus variées du Sud : amandiers, abeilles, cultures de vallée, meilleure fruc-

tification de l'olivier — on s'avisera que, paradoxalement à nos yeux, l'avantage n'est pas pour le Nord.

Seulement l'amplitude plus vaste du cycle agricole, l'irrégularité plus fantaisiste des précipitations, accroissent dans le Sud l'aléa de l'économie rurale et entraînent des conséquences agronomiques et sociales d'une extrême gravité. La servitude absolue à l'égard des pluies, c'est-à-dire du hasard, affaiblit la notion d'un lien entre la façon culturale et le rendement, entre le travail et la récolte. Bien plutôt les chances de récolte sont affaire des rapidité et de superficies mises en jeu, j'allais dire « de superficies jouées ». D'où une agronomie d'expédients climatiques.

Il ne s'agit plus, comme dans le Nord, de vivifier le sol par un labour précédant les semailles. Ici la pratique constante est celle de l'ensemencement direct avant labour : le labour, qu'on y prenne garde, ne joue dès lors que le rôle du hersage, à quoi correspond d'ailleurs fort bien la forme de l'outil. Cet ensemencement direct appelle techniquement, d'autre part, le marquage initial du guéret en *tisariyin*, « hates en forme de carré »[1]. Pas question, comme dans le Nord, de pousser la profondeur des sillons garante d'une activité accrue des échanges. Ce qu'il faut, c'est à point nommé gagner la guerre-éclair des semailles, en étalant, à n'importe quelle époque de l'année et fût-elle saugrenue, la plaque de labour superficiel susceptible de recueillir le plus possible des pluies soudaines. C'est ainsi que, paradoxalement, les superficies croissent relativement à mesure qu'on va vers le Sud et qu'on s'éloigne d'une agriculture paysanne. Et c'est ainsi que, d'autre part, les semailles d'orge se font au Sud à toute époque. Parfois même jusqu'en mars ! En un mot, à la patiente stratégie du Nord : aération du sol et insertion soigneuse du cycle végétatif dans le cadre des saisons, se substitue une guerre de mouvements opposant à l'aléa climatique l'immédiate disponibilité de superficies. Agriculture tout en coups de feu et où règne chaque fois, scandant l'attente morne des longues sécheresses, l'affolement des labours.

Même en matière d'irrigation, celle-ci n'étant souvent qu'imprévisible et spontanée : orage faisant déborder les séguias, épandage soudain du torrent aussitôt utilisé par la technique des *adunkal*, — se retrouve ce caractère d'activités frénétiques rompant des pauses désolées.

La sécheresse et le seigneur

On laboure dans le Sud à peu près comme on moissonne dans le Nord. Le rapport entre le travail et le fruit, consolidé dans le Nord au taux d'un cinquième, ce qui, d'ailleurs, correspond à une moyenne d'environ cinq à la semence — soit à une tranche de pluies régulières de plus de 300 mm. — n'est pas perçu ici. Cela est tellement vrai qu'au-dessous de l'isohyète des 300 mm. le khammessat, — ou régime du travail au quint, — n'existe qu'exceptionnellement en sec. En revanche, il reste fréquent en irrigué, là où la disposition

1. Cette pratique (*ml'tra*) coexiste dans le Nord avec le labour préalable : son caractère est dès lors très obscur, à moins qu'on n'y voie la trace d'une vieille technique berbère.

permanente d'eaux fait à nouveau ressortir l'efficacité de l'ouvrage humain [1]. Dans le Nord, cette accentuation particulière aux techniques du maraîchage ou même aux cultures partielles d'assolement se traduit par une majoration de la part du manouvrier du cinquième au quart.

Au moment de la moisson [2], le Sud devient le théâtre d'une immense bataille de mouvements doublée d'un agiotage passionné. Du Sous au reste du Maroc et de la montagne à la plaine, sur un rayon de 500 à 1 000 km. parfois, les travailleurs affluent à la *tachouwalt*. Un salariat d'occasion exerce à ce moment le chantage du besoin. C'est la revanche du pauvre. Le notable devient plaintif. Gaiement, faucille à l'épaule, les moissonneurs s'en vont en groupe, de souq en souq, débattre les conditions de l'embauche : ce sera tant, de la nuit à la nuit, ou du *fjer* à l' *ᶜaçer*, ou jusqu'à midi seulement ; il y aura tant de repas, avec viande ou sans viande, tant de plateaux de thé. Le soir retentissent les danses. Époque de vie joyeuse, rassemblée à grand potentiel ethnologique. Dans une ambiance de marchandage effréné, le misérable spécule à son tour. Les faux bruits, les rumeurs les plus folles, les bobards lancés par les transporteurs, l'espoir des hauts salaires le promènent de tribu à tribu : quitte à revenir bredouille, mais content, et en quelque sorte vengé.

A l'intérieur de la tribu, le problème est autre. Il est soit familial (la femme, restée à domicile, moissonne), soit d'entr'aide entre compères du village. L'offrande de douceurs, la demande faite solennellement à la mosquée, la démarche de l' *ᶜâr*, « objurgation magique », lorsqu'il s'agit d'une demande d'aide collective, concilient passagèrement, sur des bases de solidarité et de gaie dissipation de biens, les petits fellahs [3]. Mais dès qu'il faut louer un manouvrier, cela requiert une grande mobilité de trésorerie, et surtout, s'agissant d'un cycle de vaste amplitude, des réserves permettant d'équilibrer l'économie de l'exploitation sur au moins dix ans. Une grosse concentration de moyens devient nécessaire au cultivateur dès qu'il dépasse le stade, purement familial, où ses femmes moissonnent, tandis qu'il va lui-même louer ses bras au notable voisin ou à l'étranger. Une agriculture moyenne, équilibrée, s'avère donc impraticable sur le plan individuel. Aussi passe-t-on presque sans transition, dans cette société rurale, du pauvre hère au « notable ».

A cela concourent d'autres facteurs. Ce n'est pas un phénomène particulier au Sud que l'instabilité des ressources paysannes. Le défaut d'ajustement entre les rentrées et les dépenses, l'optique généralisée d'une économie de dissipation, autre face d'une économie d'avidité, une mauvaise

1. L'hagiologie musulmane du Sud, notamment celle de Sidi Ah'med ou Moussâ, renferme nombre de traits empruntés à la pratique soigneuse du maraîchage. Cf. *Manâqib al-H'ud'aygî*, éd. lith., t. I, p. 3, l. 7 ; 4, l. 12 ; 8, l. 10 ; 60, l. 3 ; t. II, p. 11, l. 8, etc.

2. Les rites de la moisson dans le Maroc berbère ont été fort bien étudiés par E. Laoust, *Mots et choses berbères*, qui relève notamment une curieuse coutume du côté Bwabbout'. Mais à côté de l'aspect magique, il y a un aspect d'antagonismes sociaux qui semble avoir été jusqu'ici négligé en l'espèce.

3. Sur la *twiza*, institution communautaire, cf. W. Marçais, *Takrouna*, p. 186 ; R. Maunier, *Annales sociologiques*, C. 2, 1937, p. 48. Sur la *twiza* seigneuriale, A. Berque, « Esquisse d'une histoire seigneuriale algérienne », t. à part de la *Revue de la Méditerranée*, 1949, p. 19.

adaptation agronomique enfin, ramènent constamment ce budget vers l'asymptote de la faillite. Mais cette faillite ne se produit pas, car elle se solde en dilapidation d'hommes.

Le phénomène se multiplie ici des conditions particulières au pays. Poussé à son paroxysme, il oppose l'appauvrissement continu du paysan aux magnifiques soubresauts de l'aventure seigneuriale. Contre la ruine indéfinie du milieu, le chef réagit par l'expansion immobilière et l'utilisation des faibles. L'ambition de la grande famille n'est donc à certains égards qu'un réflexe de défense provoqué, chez les mieux armés, par la lutte contre un milieu aléatoire et un sol auquel l'érosion imprime une dérive permanente.

La dynastie du hobereau local se campe ainsi naturellement sur un fond de décadence économique. En elle, le phénomène de la concentration capitaliste se colore de l'avidité foncière due à l'obligation de grandes surfaces où recueillir au mieux l'accident des pluies, et de la violence conquérante à la fois cause et résultat d'une société rurale en constant déséquilibre. Le tout se couronne-t-il d'ambition politique, de stratégies à l'échelle de l'Atlas et du Haouz ? Voilà la figure du « Grand Caïd ». En 1912, le Mtouggi s'agite, de Marrakech à Fès et Agadir.

Mais, sur le plan qui nous occupe ici, ce grand Caïd n'est jamais un grand fellah. Poussant à l'extrême cette agriculture où l'espace supplée au travail, où le labour n'est plus un traitement du sol, mais une sorte de tactique des surfaces où réfléchir l'aubaine imprévisible de la pluie, sa procédure traditionnelle est celle de la *twiza*. D'un mécanisme d'entr'aide à base magique, exaltant la solidarité du groupe, le seigneur fait un outil d'exploitation. Il se produit ici le même détournement social qui, sur le plan politique, a fait servir, vers la fin du XIXe siècle, à la constitution des petites tyrannies de l'Atlas, le mécanisme égalitaire des *leff-s*. Cette *twiza* ainsi détournée de ses bases communautaires offre à ses privilégiés, chaque fois qu'ils en ont besoin, un déclenchement d'énergie motrice en correspondance parfaite avec les hasards du milieu.

Outre ces conséquences d'attentat au génie coutumier, paralysantes pour celui-ci, la *twiza* affranchit à jamais le seigneur de toutes les conditions de développement agronomique. Lui permettant de se passer de cheptel de trait, et par là même de fourrages, elle le prive à la fois du souci fécond de la nourriture de l'animal, et du bénéfice des fumures. De l'équilibre paysan basé sur la concordance entre les besoins fourragers, l'économie de la force de traction animale et l'utilisation compensatoire de l'engrais, plus question. Aussi le seigneur, comme son voisin le maigre fellah, est-il voué techniquement à la faillite agricole. Toute l'histoire de la famille peut être dès lors interprétée comme une tentative persistante de lutter par l'expédient politique contre une fatalité de ruine.

La montagne : une civilisation refoulée

Au-dessus de la plaine, l'Atlas monte brusquement. Seules les coupures espacées mais profondes, véritables puits (c'est le sens du nom d'Iminta-

nout), permettent la communication entre les deux systèmes. Ainsi des *imi* («débouchés») du Sraghout, d'Iriq en Mezzoud'a, de l'asif des Seksawa, de l'asif des Aït Mh'and ou Mousa en Demsira, etc.

La forêt des genévriers et de chênes-verts couvrait jadis ces croupes. Elles se dénudent aujourd'hui sous des influences combinées, dont le partage en constantes et accidentelles reste assez obscur. Entaillées dans cette masse inhospitalière de schistes et de basaltes primaires, de vertigineuses vallées déroulent au fond du précipice un mince ruban d'humus. Là s'est réfugiée la vie.

Le problème, pour elle, est d'ordre mécanique. Il s'agit de lutter contre la force aveugle de la pente : ruissellement des eaux et fuite du sol. D'où le travail patient du champ construit pierre à pierre, poignée de terre par poignée de terre, et qui escalade la falaise en gradins. — Et aussi la technique de l'irrigation, qui a également pour but de contrarier les effets de la pente en retenant au passage le plus possible des eaux d'averse.

D'un bassin de réception, *ouggoug*, construit dans le lit du torrent, part une rigole, *targa*, souvent menée en surplomb le long de la roche, ou même qui retraverse le lit sur un aqueduc.

Le terroir du village, petite plaine alluviale et escalier de champs, se divise en quartiers toponymiques, *timizâr*, dans chacun desquels chacun des *ikhsan*, (subdivisions du groupe), a son lot qui se répartit à son tour en damiers de minuscules parcelles, toutes appropriées privativement. Un moyen propriétaire loge ainsi une centaine de champs, emboîtés parmi ceux de son *ikhs*, dans les divers quartiers composant le terroir de son village [1].

L'orge, alternant par places avec le maïs, et parfois la courge, le navet, la carotte, est dominée, selon l'attitude, par l'olivier, l'amandier et, plus haut encore, le noyer.

L'irrigation s'opère par rôle *tiwaliwin*. Elle est distribuée à l'origine non selon l'emplacement des champs, mais selon l'appartenance du propriétaire à tel ou tel *ikhs*, bénéficiaire collectif du tour. L'ordre d'eau est beaucoup plus conservateur que l'ordre foncier, que troublent ventes et successions, là où ces dernières arrivent à l'emporter sur une forte tradition d'immutabilité patrimoniale. Ce n'est qu'en fin d'un processus de décadence aussi lisible sur le paysage que dans les mœurs, que le rôle délaisse l'antique distribution gentilice, et se fait désormais selon le groupement des champs par grandes pièces : *taghamut s-taghamut*, « vanne par vanne ».

C'en sera fait alors de l'antique harmonie parcellaire. En même temps qu'elle attente à la cohésion interne du groupe, jadis traduite par une exacte correspondance entre son organisation en sous-groupes, la distribution foncière, les techniques de l'eau et le classement toponymique imprimé au terroir, cette évolution touche par voie de conséquence le paysage : les champs, abandonnés sur les plus hauts étages, fondent peu à peu dans la paroi, les sols dévalent, des amandiers se dessèchent, la vie se réfugie de plus en plus bas dans la rainure du ravin. Une dégradation intense sévit. La paix venant,

1. Cf. mes « Documents anciens sur la coutume immobilière des Seksawa », tirage à part de la *Revue africaine*, 1948, p. 365.

on acquerra en plaine des champs plus faciles. On sera par là plus vulnérable, plus docile aux influences externes. Le lien de groupe se relâche. Cette décadence retentit enfin sur la vitalité du groupe, sa force sociale et guerrière, son plus ou moins de liberté.

Là où subsiste le stade ancien, s'affirme le groupe égalitaire, fondé sur la structure du terroir et d'immémoriales techniques de vie. Fait d'âpres compétitions internes et d'inexpiables vendettas, il n'en oppose pas moins à l'extérieur une cohésion qui est celle du fagot d'épines, inextricable et intouchable. N'est-il pas significatif que cette image du fagot d'épines ait été inspirée, au moyen âge même, par nos premières communes [1] ?

On peut suivre cette cohésion sur un laps de quatre siècles, grâce aux papiers de famille, abondants en montagne, et où figurent les mêmes noms de terres ou d'*ikhsan*, identifiables jusqu'au xe siècle de l'hégire. Chaque groupe garde une vive conscience du passé, de ses luttes, de ses épidémies, de l'avatar de ses maisons de chefs. Car ce balancement entre chefs et jemâas, ambitions individuelles et revanches égalitaires que purent saisir nos premiers observateurs, n'était pas un phénomène inédit, mais répétait une courbe sans doute maintes fois parcourue jadis.

Société à permanence foncière, société à primat du travail, société à Histoire, c'est aussi une société qui épargne et investit. Une diète avare, les économies faites par les saisonniers ou les émigrés, la vente en plaine de produits chers comme l'amande, la noix, l'huile : tout cela accumule, dans les bonnes années, une certaine abondance monétaire. Cette richesse s'acharne à la sauvegarde du patrimoine ancestral : réfection des murs et des rigoles, rachat des antichrèses. Dans sa phase conquérante, elle s'applique à engager les fonds voisins dans des nantissements usuraires, mais que le génie coutumier la contraindra de libérer dès que le débiteur en aura les moyens. L'expansion immobilière du notable s'arrête donc ici à une mainmise provisoire sur le champ du cousin pauvre ou émigré : car l'émigré reviendra riche, et le pauvre ne renonce jamais au rachat.

Mais cette admirable solidité se convulse et dégénère dans le cadre mesquin du canton. La vie, littéralement, cogne aux parois des étroites vallées. Défaut d'espace, longue cuisson des haines, promiscuité, médiocrité du milieu font avorter tout grand essor. Paradoxe d'une culture de refoulement ! L'histoire du Maroc a relégué dans les ravines imprenables ces races patientes, et étalé sur les grasses plaines la mobilité bédouine [2].

Trois développements politiques : 1° Seksawa

Le couple plaine-montagne ne s'exprime plus aujourd'hui que dans des rapports pastoraux (hivernage des troupeaux montagnards en Od Bessebâ et en bas-Mtougga), ou de ravitaillement (attraction des marchés du Dir).

1. M. Bloch, *La société féodale*, t. II, p. 116.
2. Cf. H. Terrasse, « Le Maroc, pays d'économie égarée », tirage à part de la *Revue de la Méditerranée*, 1947.

Au moyen âge, il associait les chefs Seksawa aux nomades arabes du Haouz et du Sous. Possesseurs de ce môle de l'histoire masmoudienne qu'est le plateau du Tichka, protégés par leur sainte, Lalla Aziza, dominant sans doute le col du Tizi Machou, entretenant des intelligences jusqu'au littoral atlantique, ces chefs, dont certains portèrent le nom de roi *agellid*, purent, lors de la *siba* antimérinide du XIVe siècle, mener grande politique. C'est la décadence de ces rapports avec la plaine, et l'évolution ségrégative suivie par tout le Maghreb depuis lors, qui ont fini par enfermer les Seksawa dans leurs précipices de schistes noirs.

L'expansion, immédiatement antérieure au Protectorat, de chefs comme Ah'med ou Moulid des Aït H'addiws, H'âjj H'fid des Idma ou le « caïd » Mokhtar des Aït Lah'sen ne rappelle sans doute nullement celle des roitelets du XIVe siècle. Non seulement ampleur moins grande, mais encore et surtout différence de rythme dans la structure du pays. Au XIXe siècle, le système du *leff-s* de montagne, sorte de classement surtout onomastique opposant tous ces cantons montagnards en un dualisme équilibré, n'est sans doute qu'une dégradation lointaine de l'état de choses médiéval, tel qu'il se peut inférer des textes. Nous sommes là en pleine hypothèse.

Ne retenons, pour le moment, que l'importance à conférer à l'exposant historique des sociétés berbères. L'ethnologie, en effet, charmée de la richesse de telles sociétés, les étudie volontiers en dehors du temps, et voit du primitif où il vaudrait mieux voir survivances et témoins archéologiques.

Des trois tyrannies montagnardes du début du XXe siècle, celle d'Ou Moulid, en Haut-Seksawa, nous intéresse le plus. Par deux traits : sa poussée atavique vers les contreforts du Sous (Ida ou Mah'moud, et même Irgiten et Imentagen) ; sa fin imagée où concoururent le vieillissement de l'*amghâr*, impatient de toute approche étrangère, et les prédictions de saints hommes qui avaient entendu bruire sur le Tichka, promettant leur aide au révolté, des escadrons de génie (les mêmes qui, auparavant, secoururent le marabout de Tasaft).

Et les Seksawa, à nouveau, se claquemurèrent dans leurs cantons. De cet isolement les tirent aujourd'hui le service militaire et l'appel de l'usine. Une forte proportion des adultes émigre ainsi vers les centres miniers, Casablanca, la France même, déployant un appétit de l'espace où il n'est pas interdit de voir une revanche et un souvenir instinctifs.

... 2° Mezzoud'a

En Mezzoud'a l'alliance subsiste de la plaine et de la montagne. Le terroir de la tribu apparaît comme un cercle à peu près régulier que couperait en diamètre le brusque ressaut du Dir.

La moitié méridionale, qui est la moitié montagnarde, est compartimentée entre dix centuries *myâwât*. La moitié Nord, la plaine, est comme le commentaire agricole et la projection politique de la montagne, dont elle reflète fidèlement le compartimentage. Toute la vie de la tribu s'équilibrait autre-

fois entre l'habitat de montagne, propice à la défense, et les cultures de plaine.

Un système d'irrigation, aussi minutieux qu'un mécanisme d'horlogerie, règle encore entre les *myâwât*, leurs subdivisions et leurs sous-subdivisions, la répartition des eaux de l'asif el-Mâl. La montagne Mezzoud'a projette vers la plaine, à partir d'un haut plateau secondaire, l'Azzeg (2 000 m.), cinq reliefs, divergeant comme des doigts. Entre ces reliefs, des vallées dont les deux extrêmes, à l'Est et à l'Ouest, ouvrent des brèches importantes : larges rues agricoles remontant l'une vers l'autre jusqu'au cœur de la montagne. Les deux hautes vallées ne sont plus séparées l'une de l'autre, en avant de l'Azzeg, que par un seuil (1 450 m.).

Les dix *myâwât* de montagne se classent, selon le *leff*, en Imsifern et Indghertit. Le dispositif est concentrique. Eux-mêmes entourés au Sud d'Indghertit, les Imsifern encerclent un ilôt d'Indghertit. Ils affectent tout autour la forme d'un croissant, dont la base serait précisément ce haut seuil.

Cette remarquable symétrie semble reflétée par toute l'histoire des Mezzoud'a. La chefferie locale, combinant la permanence dynastique (un siècle et demi) avec la petitesse des ressources en espace et en hommes, développa un pouvoir patriarcal et centralisateur. Autoritarisme classique, mais sagesse feutrée. Parallèlement, la zaouia de Sidi Ah'med ou ᶜAli drainait progressivement toute la vie religieuse de la contrée, éclipsant les cultes locaux. Harmonie plaine-montagne, polarisation politique et hagiologique, orchestration parfaite des eaux : le tout s'affirmera aujourd'hui en un ensemble personnel : « grand Caïd » sur une petite tribu, façade makhzénienne sur des mécanismes berbères inentamés, prudence, quant-à-soi.

... 3° Mtougga

Si cet équilibre même écartait les Mezzoud'a des chances de la grande politique, il n'en fut pas de même des Mtougga. Ceux-ci, à la différence des Seksawa, sont des nouveaux venus dans l'histoire. Leur pays semble avoir longtemps été dominé par les H'âh'â.

Pays ingrat, mamelonné et jaunâtre. Pays d'une laideur puissante, tout en causses pierreuses ou en croupes striées de couches calcaires concentriques, semblables à des courbes de niveau. Sur ces pentes, quelques restes de terres arables s'effilochent, en un lacis qui révèle l'abandon sans doute ancien d'un travail de banquettes.

Pauvre en passé [1], pauvre en eaux et en verdures (sauf l'excentrique Kouzemt ou la vallée de l'Igrounzar), le pays est aussi pauvre en saints. Pas une seule grande frairie traditionnelle. Celle de Tawloukoult, importante aujourd'hui, ne fut qu'innovation du Caïd Abdelmalek, et procéda moins d'une hagiologie locale que d'une politique avide et des prestiges de l'œuvre pie et des revenus de la fête. Et pourtant, au XVIe siècle, le pays, comme celui des H'âh'â, bouillonna des ferments du Jazoulisme et de la croisade saâ-

1. L'époque almohade, qui est la grande époque des Maçmouda, ne fait, sauf erreur, aucune mention des In-Tougga, ou Mtougga (sing. : a-Tiggi). Mais ce *nasab* y apparaît sous une forme isolée (Lévy-Provençal, *Documents inédits d'histoire almohade*, p. 137).

dienne. Bien que les identifications soient fort incertaines, il est possible que certains hauts lieux spirituels du temps s'y laissent situer [1].

C'est ensuite une parfaite solution de continuité, un vide remarquable de la tradition orale, qui surprennent dans une région à Histoire. Ce manque d'assises traditionnelles n'est pas indifférent à la compréhension d'un caractère. Apre et sec, hautain, tumultueux, l'esprit de la tribu contraste avec celui de ses voisines : au Nord l'enthousiasme anarchique, l'éloquence, l'espèce de « charme slave » des Arabes Od Bessebâ, au Sud-Est la sensibilité hétéroclite du Berbère montagnard qui combine le sens communal, la tradition invétérée du guet-apens, avec la fraîcheur et la fidélité à une imagerie légendaire, source d'incontrôlables impulsions.

Le cœur des Mtougga est l'aride plateau malaisément sillonné par le haut système de l'Oued Qçob, avant de s'engager dans le synclinal de Bwabbout', où il prend le nom d'Igrounzar. Ses deux affluents, asif n'Aït Mousi et asif n'Aït Amer, profondément enfoncés dans des cañons, drainent les combes de Rbad' et de Tizzgi, dont le rebord Sud tombe en falaise sur une trouée de direction E.-O. (axe Tawra-Kouzemt). Les bords de ces cañons, nettement tranchés dans des calcaires au large feuilleté, sont ponctués de cavernes, dont l'une immense (à Azourir). Elles ne sont plus aujourd'hui pour la plupart — mais non toutes — qu'abris à troupeaux. L'impression est âpre et sauvage : une vie de troglodytes ne se devine guère très loin dans le passé.

Dans ce pays aux rares irrigations, aux pâquis caillouteux, aux chanceuses cultures de *bour*, sortit la fortune de Bwabbout'. Probablement sur la fin de la domination H'âh'â, mais non sans retours offensifs de celle-ci, s'éleva la grande famille qui devait, un siècle et demi durant, développer, avec des chances diverses, sa suzeraineté sur une immense zone. Celle-ci s'est consolidée, vers les débuts du Protectorat, de Chichaoua aux Ida ou Mah'moud, et des Od Mt'â, proches d'Amizmiz, à la limite H'âh'â.

Une intrigue savante, habile aux manœuvres de *leff* et à l'utilisation des petits chefs, assaisonnée à bon escient de démonstrations guerrières ou de cadeaux, gagna plus ou moins jusqu'au Moyen-Seksawa. Son axe était la vieille route makhzenienne de Marrakech au Sous, depuis l'asif el-Mâl jusqu'à Argana, par Imintanout et le Tizi Machou. Route historique que jalonnent maints vestiges et souvenirs : le fortin mérinide d'el-Qahîra, destiné à bloquer les Seksawa ; une ligne de souqs et de zaouias le long du Dir ; le « champ du roi », *iger ougelli*, où bivouaquaient les expéditions sultaniennes ; Aglagel, où fut assassiné un Saâdien ; la forteresse dite Ben Takemmoust : d'innombrables champs de bataille [2].

En 1912, le Caïd Abdelmalek, ayant évincé les Glâwa, poussant ses interventions jusqu'aux Beni Mtir et à Fès, appoint décisif dans la querelle qui oppose Aziziens et Hafidiens, contrôle Marrakech et le Haouz en vice-roi.

1. C'est ce que fait CÉNIVAL, *Sources inédites*, 1re série, Portugal, t. I, p. 765, n. 1.

2. Bonne description de cette route au XVIe siècle par « l'Anonyme portugais », trad. de CASTRIES, *Une description du Maroc sous le règne d'Ahmed el Mansour*, p. 27 et suiv., 82 et suiv.

L'infortune des temps : hésitations devant l'avance du « Sultan bleu », el-Hiba, dont les prestiges de thaumaturge surclassent cruellement, une fois de plus dans l'histoire du Maroc, le pouvoir des chefs temporels ; remontée victorieuse des Glâwa ; coup d'arrêt de notre intervention : tout cela met fin aux tentatives belliqueuses des Mtougga, et réduit leur chef à n'être plus qu'un grand Caïd, vassal avisé du pouvoir central, mais sur place seigneur de fier profil.

***

Il faudrait maintenant scruter les traces qu'ont laissées ces luttes dans la société et le paysage du Dir. Noter, par exemple, la désagrégation cellulaire des petites tribus comme les H'çayn, les Nfifa, le bas-Demsira, que leur mauvaise fortune situa sur l'axe de cette histoire ; l'offensive actuelle des jemâas contre les apanages seigneuriaux de plaine ; la survivance en Mtougga d'un essaim de hobereaux — haute taille et grande mine — bien enracinés dans leurs fractions respectives : ce sont les anciens feudataires de la fortune de Bwabbout' ; les changements d'orientation (vocation ouvrière, commerçante ou agricole) qui, avec des fortunes diverses, traduisent le passage de telle de ces tribus à une autre phase où chacune se fera un avenir proportionné à sa faculté d'adaptation ; les nouvelles chances ainsi ouvertes à l'individu et à la commune, etc.

Je ne puis à présent aborder cette étude, que j'avais dès l'abord réservée. Le présent travail s'en tient à ce qu'on peut restituer du stade de 1912. Sous une forme sommaire, et qui ne peut être encore que descriptive, il n'a visé qu'à dégager trois types principaux de la démarche historique du Sud marocain, et leurs conditionnements géographiques.

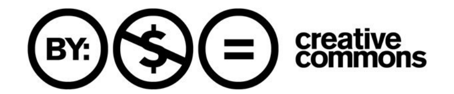
J. Berque.



Jacques Berque

Critique et tradition d'origines en orientalisme

In: Annales. Économies, Sociétés, Civilisations. 7e année, N. 4, 1952. pp. 469-474.



ESSAIS

CRITIQUE ET TRADITION D'ORIGINES EN ORIENTALISME

Pour comprendre une institution musulmane, il faut garder toujours présents à l'esprit les « fondements » *'uçûl* dont elle se réclame. L'apport du temps, les conditionnements du milieu peuvent avoir prévalu en elle. Ils peuvent avoir défiguré ou perverti son argument dogmatique : son originalité n'en réside pas moins dans la constance de rapports entre les *'uçûl* et telle ou telle situation positive. Aujourd'hui encore, au Maroc, un Cadi *'uçûlî* ne s'oppose pas seulement au *nuwâzlî* comme l'homme de sapience à l'homme de jurisprudence. L'opposition déborde la technique juridique. Elle est celle de la haute et de la basse époque ; presque celle de l'idéal et de la réalité. Au temps des dynasties les plus autoritaires[1], une fronde doctorale a pu ainsi parfois s'exercer, sous la sauvegarde de l'utopie. De tels fondements plongent en effet dans l'ombre vénérable où Faust entrevoit les Mères. Tout effort de création, de modernisation s'autorise d'eux. Ils n'ont pas cessé, de proche en proche, d'animer et d'inspirer cette culture, tellement déviée, contrefaite ou influencée d'ailleurs qu'elle pût se manifester. De là une nouvelle et extrême difficulté pour l'étude européenne du droit musulman concret, le *fiqh*, et la cause de vives divergences avec les interprétations arabes.

Les exposés que l'exégèse européenne donne du *fiqh* offrent trop souvent le mélange le plus hétéroclite de références. La citation d'un juriste oriental des premiers siècles s'y juxtapose à celle d'un Andalou, voire d'un Maghrébin attardé. Cette confusion, qui serait respectable si elle était systématique, apparaît aussi dans les exposés musulmans. Mais c'est qu'ils procèdent d'une continuité dédaigneuse de toute prétention à l'exactitude locale et temporelle. Leur position se conçoit : c'est celle d'une tradition d'école, se justifiant par les grands ancêtres, mais, en fait, de ceux-ci ne prenant que son bien.

1. Je pense aux attaques des juristes de Fès contre les Saâdiens, ou à certaines épîtres d'al-Yûsî sous Moulay Ismaël lui-même.

Citations truquées ou déformées, jetées dans un fatras érudit, pêle-mêle d'époques et de pays : ce ne sont là que les matériaux d'un dogmatisme rétrospectif, produit de l'histoire sans doute, mais qui se sent et se veut hors de l'histoire. De telles excuses manquent à beaucoup de nos travaux. Gardons-nous de la légèreté qui ferait voir tous les problèmes musulmans sur un même type, comme M. Jourdain croyait que tous les Turcs se ressemblent. Nous serions inexcusables de nous contenter de points de repère tellement espacés, de témoignages ainsi allégués dans l'intemporel : Bagdad, VIIIe siècle ; Tlemcen, XIVe ; Samarkande, XIe, et Cordoue, XIIe ; quand ce n'est pas le tribunal de Batna (4, VIIIe, 1920), se coalisant pour étayer telle ou telle solution. La critique des sources, que dis-je ? la conquête des sources s'avèrent le devoir préalable de toute exégèse. Encore faudra-t-il qu'elles ne détournent pas l'attention du contenu proprement musulman des témoignages : l'égalité méthodologique devant la diversité des choses, des êtres, des notions, et la référence de toute situation, de toute institution au primordial.



Il existe, aux yeux de l'Islam, un lien concret entre les vérités essentielles et l'aventure de l'homme : c'est la révélation coranique. Elle s'offre aujourd'hui aux Croyants, comme aux orientalistes, sous la forme d'une vulgate qui remonte au milieu du VIIe siècle. Elle a nourri aux premiers siècles de l'Islam un formidable effort de restitution. Dans une atmosphère de contention intellectuelle, de controverse sectaire et de vénération dévote, s'est exercée une critique dont il faut bien saisir l'originalité : elle est à la fois littérale et vocale. Tandis que philologues et grammairiens s'efforçaient de rétablir l'intégrité du message, plusieurs écoles rivales de « récitants » en recherchaient l'exacte musique. Car ce verbe, que l'orthodoxie ramène à un archétype céleste, tire son incantation humaine de prestiges à la fois spirituels et sensibles. La forme qui nous en est parvenue remonte à une sélection millénaire, et résume des siècles de débat. Bel exemple d'une continuité où se composèrent les interventions officielles, l'illumination des mystiques, l'érudition professorale, et le jeu d'une « tradition vivante ».

Il faut lire, dans le volume dont R. Blachère[1] fait précéder sa traduction, l'exposé de ces cheminements. L'élaboration de la vulgate, ses perfectionnements graphiques ultérieurs, le conflit entre les différents styles de psalmodie sont dépeints avec une clarté où la complexité des matériaux fait reconnaître un véritable tour de force. L'auteur joint à une information exhaustive sur l'acquis européen, une substantielle information arabe. Il a tiré grand parti des commentateurs : at'-T'abarî (m. 923), torrentiel compilateur de la tradition des VIIe et VIIIe siècles ; al-Bayd'âwi (m. 1291) et an-Nasâfi (m. 1310), grammairiens avant tout ; ar-Râzî (m. 1209), enfin, introducteur de l'exégèse rationaliste. Le style du Coran, où se reflètent les phases d'une expérience mystique doublée à partir de l'hégire d'une expérience de gouvernement, procède de la *koinè* poétique arabe de son temps. L'arête un peu sèche de

1. R. Blachère, *Introduction du Coran*, Paris, G.-P. Maisonneuve, 1947.

la syntaxe française n'en rend que malaisément les rythmes assonancés. Cependant, à maints endroits du texte de R. Blachère, passe le souffle de l'original. En somme, belle réussite, à laquelle il faut seulement souhaiter que soit donné le complément indispensable : ce volume d'*excursus* annoncé, qui dégagera la contribution du travail à des disciplines moins spéciales telles que l'ethnologie ou l'histoire.

Situons sur un tout autre plan, mais sympathiquement tout de même, l'élégant petit livre d'A. ABEL[1]. Il fait aussi, avec raison, grande place aux commentaires orientaux. L'histoire de la révélation et du texte occupe près de la moitié de la centaine de pages où a été, non sans art, condensée une énorme matière. On aime moins le chapitre V sur « le Coran comme livre religieux » et ses recherches d'apparentements, manichéens ou autres. Comme l'a justement écrit H. A. R. Gibb, « la question des sources de la doctrine de Mahomet, qui intéresse si puissamment savants chrétiens et juifs en Occident, est entièrement hors de propos ». Ce qui compte, en effet, pour ce fidèle, mais aussi pour l'histoire concrète, mais aussi pour le critique attentif à scruter l'institution, ce n'est pas une construction systématique. De celle-ci, laissons la discussion aux théologiens et métaphysiciens. Ce qui nous frappera, c'est la puissance d'une intuition religieuse, son articulation à la morphologie de l'arabisme, et qu'elle ait recélé de telles valeurs d'expansion. On renverra de même à l'apologétique les questions posées par A. Abel au sujet de la « sincérité » de l'Envoyé[2]. Bien qu'il ne nous présente pas une vie de Mahomet, les passages qu'il lui consacre résument, quoique rapides, une vaste et claire information. Mais il a tort de citer aussi rapidement[3] la *Vie* publiée par E. Dermenghem[4], qui a su réussir une si délicate conciliation entre critique européenne et tradition musulmane.

***

Après le Coran, la science des *'uçûl* fait la plus grande place à une masse de données biographiques sur Mahomet, colligées par les traditionnaires du *H'adîth*. C'est un ensemble d'anecdotes, de dicts de répons, de maximes, de sentences constituant ce qu'on appelle la *Sunna*. La ferveur islamique n'a pas cessé jusqu'à nos jours d'y puiser une information juridique objective, des « oracles judiciaires », comme disait Ed. Lambert. Et aussi des motifs d'« imitation ». Les modernes ont été séduits par l'extraordinaire couleur d'un tableau où l'antiquité préislamique affleure. Ils n'ont pas su toujours se prémunir contre l'appât de tant de matériaux offerts, pour ainsi dire, à l'ingéniosité de l'ethnographe[5]. Mais entre la mort du Prophète et la collation des grands recueils, il s'écoule plus de deux siècles. Les premières recensions classiques datent du troisième quart du IXe s., avec Bukhârî (m. 870),

1. A. ABEL, *Le Coran*, Bruxelles, Office de Publicité, 1951.
2. *Ibid.*, p. 23. La question a déjà tenté le P. Lammens.
3. *Ibid.*, p. 101.
4. E. DERMENGHEM, *Vie de Mahomet*, Charlot, 1950.
5. Malgré Goldziher et Snouck Hurgronje.

Muslim (m. 875), que d'autres suivent. Un tel décalage peut être de grosse conséquence pour l'exégèse. A preuve les débats qu'a suscités, dans la critique testamentaire, une variation de quelques dizaines d'années entre écoles quant à la date assignée à la rédaction johannique. Certes, il est peu vraisemblable que la collection des cinq principales sommes de *h'adîth* ne procède pas de tâtonnements antérieurs. Aussi bien l'Islam n'y voit-il pas des prémices. Mais le premier et vénérable classicisme d'une science dont l'activité couvre toute la période du VIIIe au XIe siècle. Un demi-millénaire de pensée orientale s'est consacré, selon un processus dont M. W. Marçais a marqué les étapes[1], à trier, classifier une multitude de traditions. Le contrôle d'authenticité a été recherché dans l'examen de l'*isnâd* de chacune, c'est-à-dire de sa continuité, de rapporteur en rapporteur, jusqu'à un témoin direct. Cette méthode, à la fois génétique et judiciaire, profondément liée au génie arabe, a été poussée jusqu'au plus extrême raffinement. Elle constitue un magnifique document subjectif. Et l'orientalisme européen n'en a même pas contesté, en fait, la valeur objective de document sur les temps coraniques.

C'est pourtant ce que vient de faire J. Schacht[2]. Il a été frappé du caractère polémique de certains traités chaféites qui croient devoir établir la prévalence du *h'adîth.* Leur âpreté serait aujourd'hui inintelligible. Ne donne-t-elle pas à penser que cette prévalence n'était pas encore établie à l'époque? L'éminent arabisant rejette donc toute continuité entre les premiers grands recueils et l'événement auquel ils se réfèrent. Si leur genre s'est perfectionné à l'usage, si l'érudition ultérieure déploie un zèle archaïsant, un souci grammatical, un goût de la « couleur locale » VIIe siècle, ces réussites mêmes, de plus en plus insistantes, luxueuses et parfaites, ne peuvent qu'introduire une nouvelle suspicion. Il y aurait eu en l'espèce non point collation de matériaux traditionnels remontant à l'Envoyé, mais justification rétrospective de situations de fait et de doctrine. La *Sunna* serait une gigantesque entreprise d'étiologie, telle qu'en connaissent d'autres religions. Jusqu'à l'avènement des Abbassides (750), dont la réaction cléricale, si l'on peut dire, va mettre les traditionnaires au premier plan de ce débat entre théorie et pratique, propre aux institutions musulmanes de tous les temps, c'est un système profondément différent qui aurait joué. Le rôle majeur incombait aux innovations d'un pouvoir central sollicité par des problèmes de plus en plus larges, et au magistère de communautés distinctes, telles Kufa et Médine. Là une tradition particularisée se combine avec la pleine initiative des doctes. D'une critique phénoménologique du document, — c'est là un bien vilain mot, mais qui ne trahit pas la solide armature de cette pensée, — J. Schacht passe ainsi à une reconstitution de la judicature des deux premiers siècles de l'hégire. On ne saurait consacrer ici à ces thèses révolutionnaires l'examen approfondi qu'elles méritent. On attendra utilement que plusieurs travaux en cours de publication ou de traduction française achèvent de leur donner le relief définitif.

1. W. Marçais, *Le Taqrîb de en Nawâwi*, Paris, Imprimerie Nationale, 1902, p. VI et suiv.
2. *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford, University Press, 1950.

Ces vues rejoignent d'ailleurs sur certains points celles qu'amorçait R. Brunschvig dans son analyse des « polémiques médiévales autour du rite de Mâlik[1] ». La malékisme se forme à Médine dans la deuxième moitié du VIIIe siècle. Il nous intéresse d'autant plus qu'il est devenu, rencontre significative, le rite par excellence de l'Occident musulman. Or, un autre grand fondateur d'école, ach-Châfiᶜî (m. 820), reproche au malékisme de délaisser parfois les précédents prophétiques de la *Sunna*, pour s'autoriser d'une pratique médinoise dont il dénonce certaines inconsistances. Chez le maître lui-même, il signale quelque discordance entre le compilateur scrupuleux et le jurisconsulte désinvolte. Cette discordance, que J. Schacht relève aussi, est de grande portée documentaire. L'école médinoise, comme avant elle celle de Kufa, est, au premier siècle de l'Islam, dominée par une tradition concrète : celle d'un patriciat cultivant des rattachements aux compagnons de Mahomet. Transmission vivante, et non conformisme littéral. Il n'est pas étonnant que la discrimination entre l'usage (*ᶜâda*), la « pratique judiciaire » (*ᶜamal*), le « consensus » (*'ijmâᶜ*), s'y fasse sans rigueur abstraite. C'est que toute schématisme serait faux en l'espèce. On sait quelles difficultés le comparatisme le plus moderne éprouve à ces distinctions. Et le génie composite et terre-à-terre du malékisme médinois n'est peut-être pas étranger à la victoire que plus tard, après mainte stylisation orthodoxe, l'école remportera dans cette Afrique du Nord aux intenses particularismes.

Mais la divergence entre docteurs n'a pas pour nous seulement l'intérêt de ressortir à un genre classique en Islam. Elle marque peut-être une étape historique importante. En cette occasion comme en d'autres[2], ce ne sera pas le moindre mérite de R. Brunschvig que d'avoir fait jouer le facteur durée dans la connaissance du *fiqh*.

***

Le recours aux textes est en l'espèce indispensable. Ils sont, dans la langue originale, touffus et inaccessibles au non-spécialiste. Que de services peut rendre la traduction ! Je pense par exemple à celle du *Tanbîh* d'ach-Chirâzî (m. 1082) par G.-H. Bousquet, cet infatigable quêteur de la chose islamique[3]. C'est là le « manuel » chaféite, comme le *Mukhtaçar* de Khalîl (m. 1365), trop cher à l'école algérienne, est le « manuel » malékite : cela, bien entendu, sous les nuances et réserves qu'appelle un terme aussi sommaire. L'avantage n'est pas mince de pouvoir disposer, en version française, avec notes et index, de ces synthèses accréditées par l'usage. A condition toutefois de les éclairer par le contexte historique.

On en jugera par la traduction qu'a faite H. Laoust du *Précis* d'Ibn Qudâma (m. 1146), juriste du temps de notre Saladin[4]. Damas est alors

1. *Al-Andalus*, Madrid, 1950, vol. XV, p. 377 et suiv.
2. Cf. *Théorie générale de la capacité chez les Hanéfites médiévaux*, dans *Mélanges de Visscher*, Courtrai, 1949, p. 157 ; — *Un système peu connu de succession agnatique dans le droit musulman*, dans *Revue historique de droit français et étranger*, Paris, Sirey, 1950, p. 3.
3. *Kitâb et-Tanbîh*, 4 vol., Bibliothèque de la Faculté de droit de l'Université d'Alger. Cf. du du même auteur, la *Traduction du « Mokhtaçar » d'Abû Chodjᶜa*, dans la *Revue algérienne de législation et de jurisprudence*, Alger, 1933.
4. H. Laoust, *Le précis de droit d'Ibn Qudâma*, Publications de l'Institut français de Damas, Beyrouth, 1950.

agitée par les contre-coups de la guerre franque, et par d'ardentes controverses entre sectes et rites. Chaque crise extérieure réagit en crise spirituelle. L'émir est souvent saisi de querelles entre juristes. Une glose malheureuse, ou seulement mal interprétée, et le docteur coupable, ou seulement mis en minorité par ses collègues, prend le chemin de l'exil. Politique princière et compétitions abstraites s'entrecroisent. Le hanbalisme, que professe Ibn Qudâma, est souvent persécuté. Il progresse pourtant. A la fin du premier quart du XIIIe siècle, il aura officiellement accès au prône dans la Mosquée des Omaiyades. On voit à quel débat remonte cette égalité légale des rites orthodoxes qui s'offre de nos jours, entre les quatre grands survivants tout au moins, avec la suspecte sérénité d'une longue tradition. H. Laoust, spécialiste du hanbalisme et de cet Taimiya dont la pensée militante est encore à l'aile avancée de l'Orient, joint à la rigueur de la critique moderne le secours d'une intime collaboration avec la science arabe. Il suffit pour s'en assurer de parcourir les érudites références de la notice où, sous une forme précise et dépouillée, il situe Ibn Qudâma dans l'atmosphère intellectuelle de son temps.

Qu'une telle collaboration soit possible et souhaitable non seulement pour la restitution du passé, mais pour les recherches du présent, je n'en veux comme preuve que l'effort poursuivi ces trois dernières années par les *Semaines de droit musulman* tenues à Londres et à Paris, sous les auspices de l'Institut de droit comparé. Elles ont illustré la coopération de savants européens et orientaux. L. Milliot, qui en est l'animateur, nous a donné un exposé sur « La conception de l'État et de l'ordre légal dans l'Islam[1] ». On y retrouve la solide architecture et l'éclat latin à quoi nous a depuis longtemps accoutumés le découvreur de l'ᶜ*Amal* du Maghreb. Cet ᶜ*Amal* est un droit pragmatique élaboré par les cadis de Fès et où les normes orientales s'unissent aux suggestions du milieu en jurisprudences soigneusement colligées, commentées et même parfois fixées en poèmes mnémotechniques. De ce côté, l'exploration n'a pas cessé d'être féconde. Mais renvoyons l'examen des idées de L. Milliot au moment proche où va paraître la monumentale *Introduction au droit musulman*, qu'attendent avec impatience arabisants, juristes et historiens.

Jacques Berque

1. Académie de droit international, Paris, Sirey, 1949.

PROBLÈMES INITIAUX DE LA SOCIOLOGIE JURIDIQUE EN AFRIQUE DU NORD

Il y a bien longtemps que l'histoire de France a renoncé à chercher dans l'opposition des Germains et des Gallo-Romains la clef de la société médiévale. Mais les livres sur l'Afrique du Nord opposent toujours d'entrée de jeu 'Uqba et la Kâhina, l'oriental et l'africaine. A ces deux protagonistes s'en ajoute même depuis un siècle un troisième, l'« européen ». Qu'il y ait du vrai dans ces symétries, c'est possible. Que l'institution maghrébine se résolve en apports africains, orientaux et méditerranéens, c'est probable, encore que vague. Que ces trois facteurs, leurs vicissitudes propres, leurs rapports d'influence et de réaction jouent un grand rôle historique et sentimental, c'est hors de doute. Mais l'analyse trouve-t-elle son compte à une variété aussi sommaire ? Préalablement à la recherche anatomique, n'est-ce pas l'examen des fonctions du corps qu'il faut tenter ? Et d'ailleurs, en serions-nous à la connaissance du squelette, qu'on peut se demander ce qu'y aurait gagné celle du sujet vivant. Nos peintres ne s'exercent plus, comme jadis, à dessiner les nerfs, les tendons et les os avant de les envelopper de chair. Ils ont raison. La prise la plus immédiate qu'on a d'une société peut aussi offrir le meilleur point de départ, à condition toutefois de n'être pas déformée par les poncifs et les hypothèses.

Appliquons cette vision immédiate à la société maghrébine. Que percevons-nous aussitôt ? Des mélanges et des continuités. Des oppositions et des contrastes. Tout s'entrechoque et se

diversifie. Tout se mêle et s'apparente. On pressent qu'une réalité aussi trouble résulte d'un nombre infini de rapports.

Fragilité du compartimentage de la vie juridique

Seulement, de ces rapports ressortent des motifs — personnalités, systèmes, pays, tribus — d'une telle vivacité qu'elle attire le regard. Après quoi, elle égare la recherche dans les subtilités du débat d'origines. Or ces cadres traditionnels ne sont peut-être pas sûrs. Ils résultent peut-être de l'histoire plus qu'ils ne la dirigent. Et les droits, « droits publics » en particulier, mais aussi mœurs et folklore, ont beau s'y inscrire avec une apparente spontanéité, leur définition dépendra dans une large mesure de l'idée qu'on se sera faite des rapports entre la partie et le tout.

Prenons un exemple, le Maroc. C'est un pays où le particulier ne s'articule plus au général, non plus que le local au régional. Depuis quand ? C'est difficile à dire. Toujours est-il que cette division autorise apparemment l'expression de « mosaïque de groupes ». Cette métaphore a été mise en action par les dynasties marocaines comme par le Protectorat. Elle s'est donc imposée durablement. De fait, chaque unité — et elle n'est parfois que cantonale, comme dans les massifs montagneux — ne s'ordonne avec ses sœurs selon nulle différenciation. Simplement, elle se répète à l'infini. Serait-ce un trait de vie « fermée », d'anarchie cellulaire aux éléments chacun clos sur soi-même ?

Non sans doute, puisque une prodigieuse circulation anime l'ensemble. Déplacements à long terme des troupeaux, cycles de marchés, rayonnement des foyers urbains, émigration, ample et chaleureuse géographie de la foi, avec ses doctes pérégrinations, ses foires patronales, ses cheminements d'initiés : tout écarte ici l'idée d'un compartimentage. Et pourtant elle s'affirme par des traits aussi peu contestables : l'insularité des villes, qu'un contraste presque ethnique oppose même à leur banlieue ; l'isolement de populations qui sont restées inviolées dans leurs repaires depuis le haut moyen âge ; un grand morcellement linguistique etc...

Il serait facile, et un peu vain, de poursuivre là-dessus l'anti-

thèse. Force des particularismes : oui, certes, et qui coûta cher à tous les conquérants. Mais aussi instincts unitaires postulant un pouvoir central, ce Makhzen, qui, somme toute, existe depuis l'origine. Archaïsme non seulement défensif, mais arrogant du Rif, du Haut et du Moyen-Atlas : bien entendu. Mais aussi surprise de trouver, dans les moindres recoins, des organisations qui révèlent une notion de la légitimité et de l'état. Des multitudes de parlers règnent, à quelques kilomètres les uns des autres parfois, et sans communication semble-t-il. Oui, mais ce pays de mots en liberté, plutôt que de dialectes, se juge en fonction d'une langue classique, où il salue l'unité éminente de l'esprit.

Dans ce pays, tel qu'il est au début du XX[e] siècle, il n'y a au fond ni complexité locale, ni hiérarchie féodale, ni centralisation nationale. Observons, sans hypothèse d'origine, ces *disjecta membra* comme ils s'offrent à nous. Leur diversité recouvre des corrélations. Mais ces corrélations ne sont pas fonctionnelles. Elles dénoncent à la fois une homogénéité et une dispersion fort difficiles à approfondir, pour peu que l'analyse ne s'en tienne pas aux couleurs tranchées de la surface. Elles font que le pays ne soit ni un ni divis, qu'il ne nourrisse ni une vie centrale qui achève et résume les provinces, ni une vie locale au sens plein. Car il y a bien au Maroc à ce moment des vies particulières, disjointes et pullulantes, mais non des vies publiques locales, ou provinciales, comme l'entend l'histoire européenne. Tout à l'inverse de celle-ci, telle du moins que l'interprétait le romantisme visionnaire d'un Michelet, le Maroc saadien, par exemple, n'a pas connu, « cette pure et noble généralisation » qui anime les parties vers le tout, et crée en Europe les nations modernes. Et l'on ne peut observer encore, même aujourd'hui, de régions autonomes tendant à se rejoindre par croissance naturelle. L'unité qui s'est cherchée, ou réalisée à diverses époques est une unité d'en haut.

Mais peut-être répond-elle à d'anciennes synthèses. De fait l'évolution du pays semble s'être faite dans le sens de la fragmentation. C'est au fond du passé que s'entrevoient les grands ensembles. Depuis, des forces de rupture ont agi. Mais non sans

que survive çà et là le vestige d'anciennes liaisons. C'est ainsi que la structure la plus intime, l'accent authentique de beaucoup de ces sociétés, ne s'entendent pleinement que par référence à quelque chose de plus antique et de plus ample. Ce sont des sociétés *en fonction de* et *à partir de*.

Au seuil d'une enquête sur les droits maghrébins, nous voilà donc amenés à révoquer en doute les cadres commodes et respectables qui semblaient jusqu'ici s'imposer à l'étude. A considérer comme suspect, sur le plan de l'analyse institutionnelle, le compartimentage du pays et de ses institutions.

Vanité du débat d'origines

Trouverons-nous plus de sûreté dans l'analyse des rapports entre influences orientales, africaines et européennes ? Bornons-nous à deux seulement de ces facteurs historiques, en éliminant le dernier en date, que nous constituons par notre présence et, dans une certaine mesure, par notre enquête. Hélas, ce binome de l'arabisme et du berbérisme, de l'Orient et de l'Afrique, du conquérant théologien et de l'autochtonie vivace, n'est pas aussi simple qu'il pourrait le paraître. Pis encore : les deux termes du rapport se dérobent.

Le Maghrébin, c'est quelqu'un qui se pose, se définit lui-même par rapport à l'Orient, mais jamais sans l'Orient. Le débat entre normes locales et orientales n'est donc pas dans son droit une lutte d'égaux, de rivaux ou même de partenaires étrangers l'un à l'autre. Les efforts accomplis pour créer ou consacrer des systèmes juridiques positifs— droit musulman algérien, *'amal* marocain par exemple — n'ont point aboli cette réceptivité des formes nord-africaines à un Orient que parent les prestiges de l'âge d'or. Un siècle de réglementation et de pratique algérienne des « habous » n'a pas éliminé les chances d'une critique qui en fît table rase au nom de l'orthodoxie. Le cadi *mujtahid* peut et pourra toujours au Maroc battre en brèche les jurisprudences les plus établies, les formulations administratives ou réglementaires les plus respectables, *ḍahîr* du monarque par exemple, pour maintenir l'incapacité d'un mineur, prononcer un *li'ân*, opérer, au mépris des textes, sur un immeuble « imma-

triculé ». Il ne se départira pas pour autant d'une légitimité que tous, et nous-mêmes, sommes bien forcés de lui reconnaître. On peut dire en ce sens que, dans cette longue crise d'identité qu'est l'histoire de l'Afrique du Nord, plus encore que celle d'autres pays, un idéalisme à argument oriental et un réalisme terriblement concret et vivace se livrent une joute dont l'issue a varié avec les siècles.

S'il est difficile sans doute, et peut-être vain, de poser l'un en face de l'autre les deux jouteurs, on ne peut non plus les hiérarchiser dans des rapports de vassal à suzerain. Dans les droits nord-africains, le débat de l'Orient et de l'Afrique n'est pas celui de deux lois. Il n'est pas non plus celui d'une loi orientale et d'un comportement local, d'une norme et d'une coutume. A l'arrivée — ce que nous avons sous les yeux — le droit du Sous par exemple s'érige en système. Il est cohérent, réfléchi, voulu, dirait-on, puisqu'il procède pour bonne part d'initiatives délibérées : ces codifications qui ont si fort frappé nos chercheurs. Autant de caractères qui ne sont pas ceux d'une coutume, au sens restreint que les juristes donnent à ce terme. Réciproquement, dans le passé, il n'est rien moins sûr que les concepts orientaux soient toujours apparus en Afrique du Nord sous les traits de préceptes dévots, d'une législation savante. S'ils étaient et sont encore transmis sous cette forme par la science citadine et le prosélytisme orthodoxe, dans quelle mesure ne procèdent-ils pas aussi des formes mitigées qu'introduisirent les Hilaliens ? Coutume arabe, systèmes berbères, *fiqh* citadin, initiative des légistes locaux : la construction historique des droits du Maghreb s'est faite de ces quatre facteurs. Oui, certes, mais, observons-le : il n'en est pas un qui ne nous échappe, et par son contenu propre, et par son développement chronologique. Ce qu'il est pourtant permis d'affirmer, c'est que de leurs rapports constants, restés actifs même aujourd'hui, s'est fait un ensemble riche et bâtard. C'est justement sa complexité, sa multiplicité, et une sorte de déplacement de ses éléments internes, qui le caractérisent. D'où son obscurité. L'institution nord-africaine est le lieu même des ressemblances de l'hétérogène et des contrastes de l'homogène.

Quand un législateur du Haut Atlas, comme Ibn Tûmart, instaure ce qui constitua sans doute la plus agressive expression du génie local, c'est au nom de la théologie ghazalienne. Aux yeux des juristes des villes, le problème de la coutume aberrante, et *a fortiori* des droits berbères, s'absorbe dans celui du bédouinisme ou de la décadence. C'est-à-dire qu'il s'annule. Le réformateur le plus imprégné de la sève du terroir, tous ces maîtres de l'heure, marabouts et confrères, par la voix desquels passe un souffle violent d'authenticité locale, ont toujours dit et cru agir au nom de la Salente islamique. A ce que l'on peut observer dans l'Algérie moderne, il n'est même pas exclu que la résistance à la Métropole ne se fasse parfois au nom d'une surenchère d'occidentalisme. Comme jadis la résistance à l'empire oriental se fit au nom du puritanisme le plus légitimiste. Et le résultat de ce passé d'alliances et de révoltes, de contacts et de chocs, d'hérésies et d'alibis, c'est qu'aujourd'hui l'Afrique du Nord soit un pays dont on ne puisse dire ni qu'il est un, ni qu'il est morcelé.

Il faut faire appel à la notion de niveau social, pour rendre compte d'étagements qui font qu'au Maghreb le droit berbère apparaisse ici de façon plénière, là sous forme seulement de vestiges ou de folklore, là encore sous tel ou tel type intermédiaire ou composé, mais sans que jamais se rompe une continuité qui procède à la fois de l'existence d'un fond commun et de celle d'une vocation islamique d'ensemble. Ici système juridique ; là coutume au sens strict ; là seulement usage, ou mode. Cassures ? Non certes. Mais dénivellations.

Que les coutumes du mariage à Fès, citadelle de l'orthodoxie, affectent autant et plus de couleur, « d'originalité », de « spontanéité » que dans des zones réputées « intactes » ; qu'une scrupuleuse islamisation au Mzab et dans le Sous coïncide ici avec le statut coutumier, là avec un ritualisme rigoriste, voilà des faits entre autres qui illustrent ce climat particulier où l'homogène et l'hétérogène se chevauchent, se travestissent, mentent l'un par l'autre.

Toute l'histoire des institutions de ce pays est ainsi un plaidoyer à la fois pour l'unité et pour la particularité, la fusion et

la scission, l'hérésie et le puritanisme, l'assimilation à autrui et la pluralité interne. Les arguments qui s'échangent sont les mêmes pour l'un et l'autre parti. Devant leur faiblesse, devant l'impraticabilité d'une critique sérieuse d'origines, devant notre impuissance à définir, en les isolant, les facteurs qui jouèrent dans le passé, la sociologie juridique devra se résoudre à une démarche préalable et indispensable : une pure phénoménologie des différences et des ressemblances.

Défaillance des faits

Nous n'avons rien appris sur la Kabylie quand nous découvrons une parenté entre ses poteries et les poteries cypriotes ; que nous dénonçons dans ses légendes l'histoire du Petit Poucet, ou dans ses rites de construction des analogies avec les sacrifices inauguraux mélanésiens. Le vieux comparatisme ethnologique échoue en l'espèce à nous dire comment et pourquoi ces faits sont devenus kabyles, ou ce qu'il y a en eux de kabyle. Or, là était la question. Dans un autre ordre d'idées, l'hypothèse des « ligues » ou *leff*-s berbères, qui anime nos recherches depuis une vingtaine d'années, appelle aujourd'hui, par un nouveau progrès, l'analyse sur autre chose que le dualisme fondamental qu'elle relève, et qui procède d'un thème à peu près universel. Ce qu'un tel thème a pu, dans ses applications maghrébines, revêtir d'aspects locaux, assumer de fonctions locales : là est maintenant la question. Elle n'est pas moins féconde que celle que posait la découverte de ces équilibres qui nous a tellement servis dans le déchiffrement des sociétés de l'Atlas. Cependant cette hypothèse avait une grande portée de méthode. Elle insistait sur les valeurs propres de l'enquête morphologique. En orientant de ce côté l'analyse, elle anticipait sur les idées que nous allons plus loin essayer d'exprimer.

Pour revenir à un domaine plus strictement juridique, l'œuvre du regretté G. Marcy semble illustrer les dangers de la collection de faits, et plus encore des classements abusifs. Les préoccupations de ce savant étaient à la fois de comparatisme et de droit positif à la française. Son enquête partait du *Code civil*, mais elle voulait retrouver le *Rameau d'Or*. Les Berbères lui

paraissaient offrir un pont entre ces mondes opposés. Véritable communication entre les Antipodes. L'idée était juste, car le génie de ces sociétés recèle en effet les ordres d'idées les plus éloignés. Mais faute de rechercher les modes de synthèse propres aux groupes qu'il étudiait, G. Marcy s'est lancé, aussi bien en sociologie juridique qu'en philologie, dans les interprétations les plus audacieuses. Un souci plus concret du milieu l'aurait sans doute empêché d'ériger le serment plural en motif distinctif de la chose berbère, alors que la *qasâma* préislamique dément cette prétendue originalité. Ainsi auraient été évitées des comparaisons peu convaincantes avec l'ancien droit germanique. Mais l'on s'explique une telle démarche. G. Marcy cherchait du matriarcat et du totémisme dans l'institution berbère un peu comme Westermarck cherchait des *Survivances païennes dans la religion mahométane* ou comme A. Bel, E. Laoust, H. Basset insistaient à tout coup sur les rites agraires ou animistes. A quelles exagérations ces recherches ne sont-elles pas parvenues ! Desparmet observe que le paysan de la Mitidja, lorsqu'il entre dans un champ, met un brin d'herbe ou une feuille dans sa bouche : une « participation » se nouerait ainsi entre l'homme et la végétation. Westermarck parle quelque part du caractère sacré des cigognes ou du sloughi. C'est aller vite en besogne.

L'option de primitivisme n'est, à certains égards, que volonté de couleur locale. Féconde et méritoire, je veux bien : mais où ne conduit-elle pas ? Le maghrébin de ces savants fait un peu l'effet des personnages d'*Hernani* qui, selon une boutade du temps, passaient tout le temps de la pièce à s'étonner d'être espagnols. Nous posions le nord-africain par rapport à nous, alors qu'il faut le poser par rapport à ses problèmes personnels et à sa complexité interne. En un mot il faut le comprendre par rapport à lui, c'est-à-dire tenir le plus grand compte de ses propres interprétations. Et cela, à vrai dire, s'imposait en simple bon sens, puisqu'il s'agit d'une culture où la raison oratoire et la tradition orale, avec toutes les élaborations, toutes les réinterprétations qu'elles supposent, jouent un rôle majeur.

Aussi bien la collection ethnologique qui s'est poursuivie depuis un demi-siècle, avec une ardeur et une fortune d'ailleurs

décroissantes, ne va pas, osons le dire, extrêmement loin dans la définition de l'homme maghrébin. Pas plus que le compartimentage du pays ne nous mettait sur le chemin d'un véritable droit tribal, les inventaires pourtant si précieux à beaucoup d'égards d'E. Doutté, E. Westermarck, E. Laoust, H. Basset n'ont vraiment révélé la nature d'une société. Ils n'en ont découvert que des images riches et suggestives, certes, mais éparses et qui mentent quand on les rassemble. La définition à tendance animiste ou « magique » qu'ils en ont tirée ne recouvre nullement l'institution maghrébine. Celle-ci la déborde à la fois, tantôt comme chez les Chleuhs ou les Kabyles, et d'autres encore, par une profonde et singulière laïcité, tantôt, comme au Mzab, et d'ailleurs un peu partout, par l'allégeance consciente à un grand monothéisme.

Mais si nous n'avons pas découvert de « fond » magico-religieux à ces institutions, n'est-ce pas que ce fond, là où il apparaît, se présente comme celui de la mer : plein de relief et de dénivellations ? Nous y trouvons tous les contrastes : l'atmosphère communielle et l'atmosphère contractuelle, le sacré et la comptabilité. Le collectivisme et l'individualisme se coudoient dans les mêmes économies. Les législations s'inspirent à la fois du libéralisme le plus débridé et des contraintes communautaires les plus pesantes. De là tant d'interprétations contradictoires, et dont chacune est vraie à part soi, mais échoue à définir l'ensemble.

Exemples de variation

D'ailleurs, pourquoi s'étonner de l'incohérence, de l'asymétrie de tant de faits d'âge, de niveau, de rôle si variables ? C'est la variation qui compte, non le matériel qu'elle affecte. Et la chose se complique d'une colossale confusion des genres. La religion, la magie, l'éthique, le folklore et même la critique rationnelle interfèrent pour colorer tel ou tel fait. Encore cette interférence varie-t-elle selon les niveaux sociaux et psychologiques et selon le secteur géographique considéré.

Les gestes de l'hospitalité par exemple se sont dilués en quelque sorte pour ne plus constituer, à l'échelon de l'ensemble du Magh-

reb, qu'un bon ton tout juste teinté d'affectivité et de chaleur. Mais dans le Haut Atlas, la notion de « fraternité » *ḫuwwa* est encore d'une véhémence qui n'a plus rien à voir avec la générale et fort affadie *ṣoḥba* d'autres régions. Et pourtant celle-ci offre un contenu aussi riche que notre « compagnonnage » médiéval. La *ḫuwwa* du haut Atlas a d'ailleurs elle-même moins de rigueur que les rapports de même ordre qui s'observent chez les Maures ou les Touaregs, voire dans le Moyen-Atlas. Les pactes d'« affrérement » revêtent dans ce dernier milieu une variété de nuances instructive. Ils y ressortissent bel et bien au droit. Sur d'immenses aires maghrébines on perçoit ainsi des différences tenant à des facteurs complexes qui, là, maintiennent ou avivent, là, dégradent ou effacent telle ou telle institution.

Les notions d'origine rituelle, comme celle de l'asile, gardent sur tels points du pays, à Moulay Idris par exemple ou bien au *ḥorm* du Palais impérial, une valeur pratique. Ailleurs non. Le nom du « banni », suppliant, *azwag*, n'avait dans le récent passé de l'Atlas rien de métaphorique. Un terme de même racine est usité dans tout le Maroc, mais avec une puissance variable, pour signifier la « réquisition d'aide, de pitié ». Mais lorsqu'un Chleuh « dresse l'*'âr* », *isbid l'âr* auprès de quelqu'un, ce quelqu'un est tenu, aussi bien par les bonnes manières que par ces valeurs même de l'expression, d'écouter la demande. Si *l''âr* s'accompagne d'un sacrifice de bête, qui en multiplie l'effet, la bête égorgée ne sera pas comestible : elle sera comme « dévouée ». Nous voilà sur un plan magico-religieux extrêmement bien dessiné. Dans beaucoup de cas, les concepts de cet ordre témoignent en montagne d'une vigueur qui ne se retrouve en plaine que fort abâtardie. Il n'est pas rare d'entendre employer à Fès ou Rabat le verbe *zâûg* dans le genre familier ou parodique. Ce qui était en montagne prédroit, magie, est devenu usage, savoir-vivre.

Mais la société du Sous n'est certainement pas à cet égard le conservatoire le plus sûr. Sur tel ou tel point, il n'est pas rare que d'autres sociétés, Moyen Atlas, Mauritanie, Ahaggar, Kabylie, offrent un coefficient plus élevé. En matière de droit familial par exemple, une profonde assimilation a fondu les

éléments d'un droit indigène du Sous dans un folklore, plus adhérent certes qu'en plaine à l'armature de l'institution, mais refoulé par l'exubérance d'un génie contractuel. En cela, le prototype même du *fiqh* est largement dépassé.

Des formes rivales peuvent coexister dans le même petit groupe. Voici un canton du Dir marocain, les Nfifa. Deux genres de procédure s'y cumulent : la *cojuratio* et le témoignage. Ces deux « moyens » concourent aux mêmes effets. Rien n'interdit de les imaginer se conjuguant, ou s'opposant de partie à partie dans le même procès. Or la consaguinité des cojureurs confère à leur serment un appoint supplémentaire. Au contraire, celle des témoins constitue motifs de récusation. Donc, deux styles tranchés, deux modes de vie, deux stades si l'on veut : duquel des deux faire la caractéristique du système ? Et la caractéristique ne consiste-t-elle pas justement dans leur paradoxale coexistence ?

Partir de l'observation de l'un d'eux pour déterminer l'âge et la définition d'un système serait illusoire. L'incohérence ou la contradiction interne deviennent l'essentiel. Il faut donc chercher ailleurs que dans les faits inventoriés séparément les éléments décisifs pour l'analyse. Ajoutons que le plus souvent ces faits ne sont le propre d'aucun secteur maghrébin, ni même du Maghreb. On retrouve le *leff* en Tripolitaine, les codifications coutumières au Yémen, tels mécanismes de conservation patrimoniale à la fois dans le Haut Atlas et dans nos Pyrénées.

Nous n'avons le droit de rien inférer de l'existence de traits archaïques, là où il s'en trouve : aliénation de la femme chez les Kabyles, fonctionnement de plusieurs modes d'ostracisme chez les Mzabites etc. L'ethnologie juridique, à elle seule, ne peut caractériser aucune de ces personnalités si tranchées qui s'imposent nécessairement à l'observation. Elle échoue à rendre compte de la diversité de base dont elle se réclame, de cette variété de cantons, tribus, pays, qui était son propre point de départ !

Dimensions élémentaires

Vanité du débat d'origines, fragilité des cadres immédiats de l'observation, incapacité des faits mêmes à qualifier ou définir :

de tels résultats seraient décevants s'ils n'avaient leur contre-partie positive.

Les divers faits sociaux nord-africains : économie, droit, religion, langage, ont beau s'influencer et compénétrer, ils n'en ont pas moins dans le détail une existence précise, et souvent circonscrite sur le terrain. Le crédit qu'on a pu faire à certains d'entr'eux, à ceux surtout qui dégagent le plus suggestif archaïsme, pour caractériser des secteurs, a beau être imprudent, la tentative cesse d'être vaine dès lors qu'on utilise dans l'enquête des méthodes d'enregistrement graphique et chiffré. Seulement ce travail n'a guère été entamé. De quel intérêt ne serait-il pas ! Qu'il serait utile de savoir sur quelles aires de la carte jouent des notions comme le droit de la femme à une part d'acquêts, l'initiative légiférante du groupe, l'efficace de l'injonction rituelle, l'usage du serment plural ; où s'emploient des mots aux puissances variables comme *tiġrâḍ* « rétribution », *qoṭ'a* « forfait », *rḍâ* « agréer », *hreb* « se dérober, se mettre en état de fuite rituelle », etc... Les tentatives n'ont été amorcées jusqu'ici qu'en matière de vocabulaire de base, et seulement pour les parlers berbères, par A. Basset. Aucune carte des aires de technologie juridique, et qui plus est aucune carte ethnologique, que l'on sache, ne permettent d'étudier sur le terrain la distribution de types aussi divulgués que le khammessat partiaire et le salariat agricole, le gardiennage à part de croît ou à forfait invariable, l'expertise commise par le magistrat et l'arbitrage extra-judiciaire, le règlement immédiat et le contentieux formaliste, le primat des preuves préconstituées ou de la joute judiciaire etc.

Autant que j'aie pu m'en convaincre par quelques sondages, les lignes qui seraient portées sur la carte, pour figurer l'extension des faits sociaux, ne coïncideraient pas pour la plupart d'entr'eux. Il serait exceptionnel de trouver des frontières tranchées, comme dans le pays chleuh par exemple, où chaque *taqbilt* cultive un droit autonome. Mais cette systématisation, comme la dispersion et l'irrégularité qui ressortiraient du report graphique d'autres faits dans d'autres régions, n'auraient-elles comme enseignement que de faire sentir à quel point le stade

actuel est complexe et dérivé, que le bénéfice de l'enquête serait déjà considérable.

Apparition d'un fond agro-pastoral

Pourtant, si l'on fait effort pour rectifier la vision, et, dans une certaine mesure, pour éliminer l'histoire, il arrive parfois qu'on ait l'impression d'atteindre une couche très ancienne de droits liés à la nature du pays et à ses plus sommaires impératifs. « Prédroit » plutôt que droit, car cette couche, partout recouverte, n'affleure plus que de temps à autre aux failles d'une épaisse alluvion. Et ses réapparitions espacées portent toutes ce cachet d'incohérence et de discontinuité qui souvent en Afrique du Nord est le signe de l'authentique. Çà et là dans le monde de l'Atlas, mais aussi dans les campagnes les plus « arabes », pointent quantité de faits dont se dégage une commune suggestion : celle d'une civilisation paysanne, assaillie par une civilisation pastorale. Dans tels cas privilégiés, comme celui du Haut Atlas, se décèlent des rapports précis entre le classement toponymique imprimé au terroir, les modes économiques et les subdivisions du groupe. Une vie contractuelle puissante s'articule à un sacré anonyme, d'essence communale, et à la périodicité naturelle des saisons. Mais des synthèses de tel degré sont sans doute l'exception. Sur toute la face du pays ont prévalu des modes plus lâches, en corrélation avec un habitat mal fixé et la dégradation des terroirs. Mais prenons les Haut-Plateaux algériens par exemple. Même là il est difficile de ne pas reconnaître une grande fécondité juridique aux relations spatiales qu'appelle entre « tribus » la circulation des troupeaux. Partout la densité variable de l'habitat, l'ampleur inégale des groupes emportent d'elles-mêmes sur les structures et la psychologie collective des effets où l'on peut suivre la traduction sociale de ce qui n'est à l'origine qu'un caractère physique ou quantitatif. Ainsi un coefficient de concentration ou d'extension géographiques semble rendre compte d'une part au moins de ce qui distingue les Chleuhs des Imazighen. L'antithèse fondamentale de la vie nomade et de la vie sédentaire se réduit peut-être pour beaucoup en fin de compte au jeu de tels

facteurs. C'est ce qui expliquerait la grande fluidité de ces deux formes au Maghreb, leurs affinités profondes, et le passage qui s'opère souvent de l'une à l'autre.

Or prenons-y garde, ces variations du moins au plus d'espace, de la sédentarité au nomadisme, de l'agriculture à l'élevage errant, de l'habitat de bourg, de vallée ou d'oasis à l'habitat mouvant et diffus, s'accompagnent fréquemment de mutations de rapports entre groupes : sujétion ou domination politique, vassalité ou suzeraineté. Rien de plus fécond que l'étude de ces « pactes de protection » dont les populations du Dadès, de l'Anti-Atlas, de Mauritanie, d'Ahaggar etc... donnent aujourd'hui encore des exemples précis. Droit « public » et même droit « international public », dirons-nous : mais il y a de grandes chances qu'à l'intérieur des groupes, une grande part de la vie juridique procède de ce plus vaste contexte, du plus ample au plus étroit, et, si, l'on veut, du dehors au dedans. Sauf dans des cas privilégiés comme les villes « andalouses », l'Afrique du Nord est peut-être justement caractérisée par ces interférences constantes entre le droit public et le droit privé, la vulnérabilité de celui-ci à celui-là. Partout, dans ce pays aux particularismes obstinés, s'observe l'hégémonie des types extensifs. La vie des terroirs les plus étroits est dominée par cette sainteté des grands espaces à laquelle se ramènent le maraboutisme, et peut-être plus encore, à certains égards, l'Islam lui-même. Le cycle des marchés, avec retour des mêmes jours de la semaine à une distance commandée par des conditions complexes, figure sur le sol des orbes plus ou moins serrés, dont nous n'avons pas encore étudié les rapports avec un droit spontané des échanges. Mais ces rapports existent, et ce droit des marchés, avec ses incidences sur le jeu des mesures, des monnaies, l'économie des contrats et de la consommation, a sans doute grandement contribué à la fixation d'un droit général, d'une *Koïnè* juridique nord-africaine. Certes des formes plus concentrées s'observent aussi. En Kabylie, au Maroc, nous avons l'habitude de saisir le droit sous la forme de petites personnalités vivaces et fermées, liées à la topographie, et qui ont tendance à exagérer leurs distinctions. Un seul bassin de torrent comme celui des

Gedmiwa, s'il offre des traits d'unification historique, n'en comporte pas moins des différenciations de cantons, et des variétés liées à un sens amont-aval. Mais ce serait une vue par trop simpliste que d'attribuer à un compartimentage naturel, ou présumé tel, ces multiplications d'identités juridiques.

Les faits sociaux ne se présentent pas tellement en Afrique du Nord par teintes tranchées, s'opposant en larges caissons que, si j'ose dire, dans un appareil de marquetterie : touches ténues, même couleur revenant de place en place. L'élimination en pratique du *ṣadâq* de l'épouse n'est pas seulement un trait chleuh, mais aussi un trait kabyle et aurasien. Devons-nous pour autant le considérer comme « berbère » ? Il est plus largement bédouin. En matière de mariage encore, l'invariabilité statutaire du *ṣadâq* couvre des régions aussi différentes que le Haut Atlas, et cet hinterland tunisois que pouvait observer Ibn ʿArafa au XIVe siècle.

Etranges « retours » ; incohérence spécifique ; continuité fondamentale cachée sous d'agressives dissemblances ; agencements qui dissimulent ce que l'on peut imaginer d'un fond agro-pastoral, et s'équilibrent variablement selon le secteur : l'observation ne donne rien d'autre. Cependant, elle rencontre aussi d'évidentes personnalités. Mais celles-ci ne procèdent nullement de tel ou tel fait isolable, ni même des faits tout court. Elles procèdent de la façon dont ceux-ci se combinent. Et la combinaison devient bien plus importante que ses éléments. Il faudrait donc, et ce serait une enquête préalable, essayer de dresser au Maghreb, par report graphique de l'aire de tel phénomène, ou de ses répétitions espacées, un tableau dont ressortirait quelque chose comme une dimension élémentaire des faits sociaux. Mais devant l'extrême complexité des lignes ainsi tracées, on serait amené à chercher dans un autre élément encore l'explication des grands systèmes juridiques du pays.

Grandes constructions juridiques

L'un des plus beaux types de ces systèmes, l'un des plus beaux exemples de construction juridique, et aussi de création historique, est cet « art de juger » *ʿamal*, qu'il y a une trentaine

d'années découvrait L. Milliot. C'est un droit pragmatique que la pratique judiciaire et une intelligence citadine tournée vers le réel avaient lentement mûri à Fès, héritière en cela des prétoires andalous. La charte d'investiture des cadis marocains les astreint à juger selon l'*'amal*, qu'elle considère donc comme une source valable. Mais il y a loin du fait à la doctrine, dans un système dominé par l'éthique, et qui pose, à propos de chaque cas, un problème de morale, un problème de technique judiciaire et un problème de « politique civile ».

Par l'*'amal*, nombre de faits de coutume se sont implantés dans le droit maghrébin. « Coutume » au sens étroit du terme, et aussi « droit coutumier ». D'où une considérable valeur documentaire. Mais aussi quelque confusion.

Cette confusion se retrouve partout. Les deux sociétés les plus scrupuleusement musulmanes en même temps que les plus particularistes de l'Afrique du Nord sont sans doute le Mzab et le Sous. Or c'est ici la « coutume », là un « droit musulman » très spécifié, qui sont réputés régir la croyance et les mœurs. Non certes que l'aliénation, ou tout au rebours la sauvegarde de traits personnels soient plus prononcées dans l'un ou l'autre de ces deux secteurs. La cité mozabite et la cité chleuhe opposent une égale réserve à l'extérieur, en même temps qu'elles vouent une égale révérence à l'Islam. Toutes deux sont volontaires, policées, dévotes, têtues. « Rite ibadite », proclament, dans le cas du Mzab, et l'habitant, et nos magistrats ; *'Urf*, dans le sens de « norme coutumière laïque », proclament, dans le cas du Sous, et les Chleuhs (pour la plupart), et l'administration. Or la réalité des choses est loin de correspondre à une terminologie aussi contrastée.

Cela mène à une question d'une certaine portée sociale et géographique : le classement des divers milieux nord-africains qui sont aujourd'hui encore réputés régis par un droit local. L'un des savants qui ont le mieux éclairé le problème, G. Marcy, a posé le principe de classements basés sur un coefficient de primitivisme dégressif ou, partant, d'emprise croissante du *fiqh*. Appliquant ce coefficient à quelques critères tels que le statut successoral de la femme, le caractère magico-religieux du

serment et l'inégale réceptivité à l'Islam du droit public, il distingue trois catégories ou stades de droits coutumiers. A ce principe de pureté décroissante, dont l'allure de postulat serait aisément criticable, nous en préférerons un autre. Il consisterait à s'attacher, sans jugements de valeur ni d'origine, toujours si hypothétiques, aux seuls indices accessibles à l'analyse, et en premier lieu à celui qu'offre le plus ou moins d'organisation du système considéré.

Sous cet angle, nul doute que les droits où, comme au Mzab et dans le Sous, une doctrine consciente, une jurisprudence et des expressions écrites agissent depuis de longs siècles, dans des milieux économiquement forts, n'apparaissent au tout premier plan. Il n'y a là non « coutumes », mais bel et bien système juridique. Cohésion interne, stabilité, évolution réfléchie, contrôle des influences externes, effort de transaction et d'élaboration : tout cela place le Sous et le Mzab à un plan où la trompeuse fraîcheur des usages Zayan ou Zemmur ne saurait les supplanter dans l'attention des sociologues.

Bien mieux donc qu'au nom des exigences d'une indémontrable pureté, c'est selon leur stade propre d'organisation, de conscience ou d'expression qu'il faut classer entre eux les droits locaux de l'Afrique du Nord. Sur le vaste fond de la réception de l'Islam et du *fiqh* se détachent ainsi différents ensembles, manifestant, par la vigueur et l'originalité inégale de leur élaboration, la diversité de processus auxquels ont participé toutes sortes de facteurs. L'analyse économique et sociale retrouve là son domaine. Certes, elle ne prétend pas aboutir à effacer le rôle d'un certain nombre de vocations collectives, ou, si l'on veut, de génies locaux. Mais ce rôle, elle le replace dans la perspective de conditionnements généraux au Maghreb, en même temps qu'elle le fonde sur des bases concrètes. Un progrès est à escompter de la sorte, tant dans l'approfondissement de tel ou tel système particulier, que dans sa remise en proportion par rapport à tout le reste.

A ce titre il faut mettre à la place importante qui lui revient dans cette énumération l'actuel droit musulman algérien. On ne peut s'étendre ici sur le considérable problème historique

que posent sa formation progressive d'une part, et son fonctionnement de l'autre. Une telle étude ferait ressortir le jeu alterné ou simultané des optiques les plus variées. On se contentera ici du commentaire d'un fait brut : qu'il existe un tel droit. Il n'est que d'examiner le dispositif d'un jugement ou d'un arrêt de la Chambre de révision d'Alger pour y constater le plus extraordinaire agrégat de normes : doctrine musulmane, en ce qu'elle a du moins de connu, je veux dire de traduit, et le plus souvent à travers les interprétations sélectives du doyen Morand ; jurisprudence de la Cour, sur le mode d'une Cour française, mais reflétant l'apport d'un demi-siècle au moins d'appréciables efforts et d'un non moins appréciable scrupule d'exactitude ; raisonnement du magistrat moderne réagissant parfois, à la façon de Voltaire, contre l'irrationalité de tels éléments, ou cherchant à les réformer en fonction d'honnêtes exigences. Il n'est pas rare de voir citer côte à côte Khalîl, le « Sidi Khélil » que traduisit et numérota le vieil interprète Seignette, et tel jugement d'un Tribunal de sous-préfecture : « Khélil 1397, Batna 8 août 1904 » ! Mais nous caricaturons...

Evidemment cette démarche se poursuit hors de toute préoccupation dogmatique à la musulmane. Son éthique est purement sociale. D'autre part elle reçoit du système français impulsion et appels. Bien entendu, la comparaison avec d'autres phénomènes de brassage tels qu'en a tant connus le pays est par là même compromise. Ce qui autorise pourtant l'analogie, c'est ce caractère composite, ce difficile équilibre entre normes de source, de provenance géographique et d'âge si divers. L'aptitude à l'hétérogène est un trait maghrébin permanent, dont toute analyse est forcée de tenir compte. Sous cet angle, l'*'amal* hispano-africain de Fès, les compromis orientalo-berbères de tel ou tel coin de la montagne ou du Sahara, procèdent-ils de nécessités historiques tellement différentes de celles dont s'inspire le droit algérien moderne ?

Configurations et tensions

L'exemple algérien a un autre mérite, celui-là essentiel pour notre recherche. C'est de fournir, sur un laps de temps et dans

un contexte identifiables, l'exemple d'une évolution à laquelle ont concouru et l'événement, et les conditions générales, une action et des réactions délibérées. Depuis un siècle, une certaine synthèse a joué sur un certain espace, produisant certaines institutions. Elle a joué, en fonction d'un effort interne et d'éléments opposés et centrifuges. L'équilibre entre ces forces et ces résistances s'exprime sous la forme un peu superficielle, mais suggestive, d'un droit positif à la moderne. A la représentation des aires où s'exercent les phénomènes sociaux, doit s'ajouter la recherche du mouvement qui les agite. Envisagée de la sorte, la vie des droits nord-africains se résume dans une image : celle de configurations qu'animent des tensions.

Tous les systèmes que nous venons d'énumérer : droit pragmatique de Fès, droit du Sous, du Mzab ou de l'Algérie moderne procèdent en effet de tensions historiques. Dans chacun, une masse de faits s'est organisée en fonction d'idées maîtresses, traduisant les rapports entre le groupe, le milieu et l'événement. Ces conjonctions se modifient dans chaque cas. D'où les contrastes, les dénivellations, les subversions de rapports qui s'observent de l'une à l'autre. Çà et là, un même matériel de faits peut servir, par de simples changements de dispositif, les idéaux les plus divers. D'où le primat qui s'impose des études morphologiques. Partout où une organisation a joué, où une synthèse a opéré, où une interprétation a réagi sur les faits, au point de les régler sur de nouveaux modes, c'est sur ce phénomène constructif que devra se pencher l'étude.

Dispersion, usure : cas du bédouinisme

Elle ne doit pas une moindre sollicitude aux phénomènes de démolition. Dans le passé heurté de l'Afrique du Nord, les forces destructives l'ont souvent emporté sur les forces constructives. Des combinaisons anciennes ou récentes, soumises à de trop vives poussées, éclataient. Tension trop véhémente, « défi » trop vif, choc trop brutal de l'innovation : et tout explose. Les éléments originels ne se retrouvent plus qu'usés, dispersés, désintégrés. Une cendre de vieilles institutions couvre ainsi le Maghreb.

Considérons par exemple le bédouinisme. C'est là un terme que nous pouvons légitimement employer après tant de juristes orthodoxes. Ils n'avaient pas tort d'y consacrer tellement de leurs préoccupations. Le bédouinisme — survivances ou déviations — fut la hantise du droit musulman maghrébin, qui a toujours épousé la cause de la ville. Aux yeux du sociologue, non moins qu'à ceux du prosélyte, c'est aussi un problème central. Le type couvre toute l'Afrique du Nord. Il en est comme un fond continu, dont émergeraient seulement les vestiges qu'il ronge et les môles qui le bravent. De fait, l'expansion hilalienne a recouvert des cultures indigènes, antérieures ou extérieures à l'Islam, tout en restant elle-même obstinément réfractaire à la cité de Dieu. Peut-être portait-elle son droit propre : celui dont on retrouve les traces dans les tribus d'Arabie. Mais ces trois termes : prototype oriental, orthodoxie, culture indigène, le bédouinisme ne les a pas absorbés dans une synthèse, mais dans un commun effondrement. C'est sans doute qu'il n'était pas soutenu par une vraie civilisation rurale. Il n'a pu fonder de structures vigoureuses. Ses institutions ont subi un glissement constant vers le désordre. Elles ne se maintiennent guère que par une sorte d'équilibre anarchique : simple concurrence d'éléments, semble-t-il, plutôt que système à proprement parler. Les Bédouins sont restés fidèles, dans leur nomenclature comme dans la nôtre, au cadre de la tribu. Mais on chercherait vainement chez eux une véritable culture tribale. S'ils ont jamais eu un droit, il a dégénéré en coutume, en folklore : et c'est ainsi qu'à juste titre l'interprètent les *fuqahā'*. De cette dégradation permanente, chaque ordre de choses a été affecté. Chaque catégorie de phénomènes a pour ainsi dire baissé d'un ou de plusieurs crans dans l'échelle des valeurs sociales. Décadence des formes, décadence des qualifications. On ne trouve plus aujourd'hui qu'un pur agrégat de faits, où les ethnologues peuvent à l'envie puiser les traits de « survivance » ou de « superstitions » les plus contradictoires.

Ce n'est pas toutefois qu'il ne laisse entrevoir quelques symétries, là où justement des bases économiques le défendent. Ainsi du khammessat et du gardiennage à part de croît. Ces modes

sont identiques dans les grandes lignes de Safi à Kairouan. Mais à l'intérieur de ces grandes aires, une diversité, un éparpillement croissant règnent à mesure qu'on se rapproche de l'antique Zénétie, c'est-à-dire de la zone de plus intense perturbation. Les nuances très variées du khammessat algérien, par exemple, tranchent avec son uniformité dans les grandes plaines atlantiques. Voilà encore un élément à verser au dossier d'une hypothèse à laquelle mène l'observation des Chleuhs : à savoir que la variété sociologique, l'émiettement des types ne sont pas toujours au Maghreb signe de spontanéité ni de vigueur, mais, dans beaucoup de cas, d'affaiblissement, de dépendance.

On relèverait les mêmes traits de dispersion, de chute des définitions, dans le cas de ces ruraux qu'emporte par dizaines de mille l'appel des cités industrielles. Des enquêtes récentes se sont justement préoccupées de ce problème considérable. Ces masses nouvelles, venues de la Kabylie, de l'Anti-Atlas, des oasis, en mal de nouveaux destins, offrent les exemples les plus précis de synthèses qui se défont, de groupes qui éclatent, de rites devenant sorcellerie, de droits devenant préjugés. Le phénomène est d'autant plus visible que les va-et-vient que l'émigré entretient si longtemps avec son pays d'origine font ressortir avec évidence la variation.

Cette dérive permanente, si j'ose dire, qui menace les institutions autant que les sols du Maghreb, a frappé tous les observateurs depuis Ibn Ḫaldûn. C'est au point qu'ils ont sousestimé les fortes reprises, les magnifiques renouvellements. Il y a des hauts lieux, autant qu'un plat pays, des droits nord-africains. Les disgrâces du bédouinisme ne sont que la réciproque d'un autre phénomène : la force morphologique que lui opposent la cité orthodoxe comme la montagne obstinée.

La raison et ses interprètes

Mais ce n'est pas là le seul combat qui se livre, et il ne s'agit pas toujours d'adversaires situables dans la géographie. L'Afrique du Nord participe de deux systèmes universalistes : l'éthique musulmane et plus récemment le discours français. Si difficile, si arbitraire qu'il puisse être de définir leur rôle, l'ana-

lyse errerait lourdement à le minimiser. Ce rôle est le plus souvent critique. Mais il s'intègre ainsi dans la réalité des choses.

L'institution n'a souvent d'existence que dérobée à la morale qui la réprouve et à la logique qui la dissocie. Depuis des siècles, le docte maghrébin s'insurge contre des faits formidablement résistants. On ne saurait lequel admirer le plus, de son zèle à condamner, ou de cette santé barbare qui refait perpétuellement le corps du scandale. Et chaque création devient à son tour scandaleuse. L'innovation, fille de la critique de ce qui l'a précédée, est elle-même exposée à cette critique qui lui sera fatale. Est-ce pour cela que des formes archaïques, telles que la seigneurie rurale, le patriciat urbain, l'ésotérisme nanti des « marabouts », ont eu si longtemps le privilège de la durée, de la solidité, voire de la réalité ? Par cela même peut-être que la raison n'est plus pour rien dans leurs fondations, par cela même peut-être que la raison les nie, elles s'affirment hors d'elle, et coexistent, quasi inentamées, avec ses essais haletants, où le positif n'arrive que rarement à équilibrer le subversif. On dirait que l'institution, dans le Maghreb, c'est ce que la raison refuse, qu'il n'y a de pouvoir, et presque de réalité sociale, qu'illégitime à ses yeux. Telle fut d'ailleurs, rappelons-le, la constante position des docteurs marocains devant l'« ordre ».

Mais, concurremment, la Loi islamique est devenue le symbole, et un facteur concret de toute organisation. Selon un même processus, une critique à la française attaque aujourd'hui des situations dont elle est devenue une part essentielle. Toute réalité, pour survivre, doit se refaire selon la raison ou ce qui s'en réclame : évidences qu'invoque le réformateur religieux, syllogismes du magistrat, déductions du publiciste. Le raisonnement juridique surtout, tel que l'ont formé des siècles de débat procédural, dans les prétoires d'Andalousie et de Fès, s'est imposé comme un art de penser. Mise en règle de soi-même et mise en règle de la réalité se font au nom du *fiqh*, dans le langage du *fiqh*.

C'est ainsi que, dans ce pays aux conditions économiques si peu maîtrisées, aux fatalités naturelles tellement subies, aux déterminismes si lourds, les idées portent leurs effets sur les

choses. Elles le font moins que ne le voudraient leurs propagateurs, mais plus que ne le croient leurs détracteurs. La raison, contrariée et trahie, se venge par elles des tyrannies du concret. Et, de ces poussées rivales, c'est souvent la destruction qui sort.

Temps forts de l'histoire institutionnelle

Dans le passé pourtant — pour s'en tenir au passé — plusieurs époques semblent avoir fondu en créations positives les forces spirituelles et matérielles, la thèse entraînante et la morphologie concrète. Si mal que nous les connaissions, l'idrisisme, le fatimisme, le kharéjisme, l'almohadisme, évoquent des constructions originales.

Plus près de nous, les XVe-XVIe siècles ont mis en action de grandes forces de synthèse. Cela est d'autant plus intéressant pour notre propos que des modes originaux d'expression juridique se font alors jour. Sur le plan des structures, le pays revêt sa figure actuelle. La cité arabe, la montagne berbère ressortent avec violence et magnificence du bédouinisme. La forme de la tribu prévaut désormais. Mais comme par une revanche interne, l'extrême-sud marocain, le pays des Jazûla, et, plus loin encore, celui de la mythique « Séguia Rouge », envoient de tous côtés des pasteurs de peuples. Beaucoup de ceux-ci sont des héros fondateurs. Tout se passe comme si le maraboutisme était une transposition locale de la culture à généalogies que les Orientaux ont fait prévaloir. L'indigène, mis en position inférieure, privée d'ancêtres et de légitimité, se venge par ses saints prolifiques, ses marabouts éponymes. Socialement, il n'est qu'un « fils de personne ». Mais, sur le plan magico-religieux, il s'avère grand producteur d'ancêtres.

Or, à la même époque, un triple effort d'expression proprement juridique éclate. A Fès, à Marrakech, se constitue l'*'amal*. Dans le Sous, une vigoureuse veine de codification se manifeste en chartes et en conventions. Enfin, dans les communautés israélites, l'influence des rabbins espagnols impose de nombreux « amendements » *taqânôt* où s'assouplit le conservatisme talmudique. Ces divers phénomènes, le dernier surtout, n'ont jamais

été mis en rapports les uns avec les autres. Il y avait à cela des raisons. Et certes, on ne soutiendra pas qu'il y ait eu les moindres relations d'influence entre les cadis de Fès, les *jemâ'a*-s de l'extrême Sous, et les communautés juives enfermées dans leurs quartiers ! La coexistence de ces phases d'expression juridique n'en est pas moins singulière, et contient une indication historique, qu'il faudrait pouvoir, hélas, confronter avec bien d'autres.

Conclusions

Regroupons maintenant les idées auxquelles mène l'examen des premiers problèmes qui se posent à tout essai de sociologie juridique en Afrique du Nord : problèmes des origines, du compartimentage géographique, des valeurs à attacher aux faits, des individualités collectives, du rôle de la Loi savante.

L'antithèse entre un fond local et des apports orientaux est suggestive, certes. Mais elle vaut surtout comme mythologie. Elle rend compte de sentiments plutôt que de faits. Il n'est pas, dans ce pays, de réalité si secrète, si préservée, qu'elle ne procède à quelque titre de l'Islam, ou à tout le moins ne s'interprète selon ses modes. Mais il n'est pas non plus d'application légale tellement rigoureuse qu'elle ait pu se soustraire aux forces du terroir. De tels échanges se sont opérés, que les facteurs en cause ne peuvent plus aujourd'hui être isolés que par une opération de l'esprit, hors de toute précision historique. Bien qu'inégalement, selon les zones, l'intervention des normes françaises commence à produire des phénomènes du même genre.

Renonçons donc à chercher dans les particularismes nord-africains des milieux où l'institution indigène se serait maintenue plus ou moins pure, échapperait au contact ou à la nostalgie des grands ensembles. La diversité actuelle doit même parfois être considérée comme un phénomène dérivé, un trait d'usure et de décadence, plutôt que comme une manifestation de jeunesse créatrice.

Avec la quête du primitif, qui a souvent égaré la recherche, il faudra aussi abandonner la préoccupation de trouver dans le rare ou l'irrationnel la caractéristique de tel ou tel système.

Des faits isolés ne sont rien en eux-mêmes. Ils ne valent que par le contexte et le niveau. Cette considération n'est pas propre à l'Afrique du Nord. Mais elle est plus vraie de ce pays où il semble que l'incohérence du matériel social résulte d'une histoire complexe, et parfois même d'un effort inconsciemment ou sciemment poursuivi.

La remarquable aptitude à l'hétérogène des systèmes maghrébins traduit un mouvement historique qui, selon les institutions et les secteurs, s'est diversifié en fonction de données locales. Il a ainsi aggloméré des faits de tout ordre et de toute origine. Cette faculté de synthèse, liée à la vitalité des groupes, rend compte de ce qui, dans les cas les plus favorables, a maintenu, construit ou refait une individualité. Là au contraire où elle faiblit ou manque, les faits se dispersent. Plus rien ne les tient ensemble. Ils subissent, dirait-on, une baisse de pouvoir et de dignité. C'est en ce sens qu'on peut parler par exemple de *fiqh* marocain, de droit chleuh, de droit musulman algérien, et seulement d'usages campagnards, de folklore de la Mitidja, de coutumes rifaines.

Ce critère de plus ou moins forte organisation rend compte aussi bien des droits que de toutes les autres réalités sociales maghrébines. Il permet d'apprécier, selon l'aire géographique ou l'ordre de phénomènes, des degrés inégaux de construction ou de désagrégation, c'est-à-dire l'existence ou non de personnalités. Il autorise l'action des organes modernes de création du droit. Mais il vaut aussi pour le passé. De même qu'il y a dans l'espace de l'Afrique du Nord des ensembles qui se font, et d'autres qui se défont, il y a dans son histoire des temps forts et des temps faibles.

Depuis des siècles, une vitalité brutale et une critique rationnelle inspirée par l'Islam des *fuqahâ'* ont nourri un débat aux chances variables. Quand l'issue était positive, le pays connaissait une ère d'invention juridique en même temps que de création morphologique. Ce débat, aujourd'hui, se complique d'un autre. Celui des contacts de peuples, des prises de conscience, des substitutions d'économies, des efforts législatifs et des luttes politiques à la moderne.

C'est pourquoi tout se déforme à vue d'œil. Ici, l'enquête est contrariée par les tumultes de l'actualité et les compromis de l'action. Là, quand elle cherche à reconstituer un « stade antérieur », elle s'expose aux périls de l'abstrait ; elle manque, et peut-être manquera toujours de trop de documents pour oser s'aventurer assez loin. Victime à la fois d'un passé qui se dérobe et d'un présent qui s'engage, elle cèderait au découragement, si ces incertitudes mêmes ne lui offraient un magnifique objet d'étude.

Jacques Berque
(Imi-n-Tanout, Maroc)

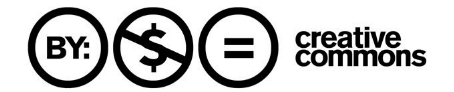


Jacques Berque

Une exploration de la sainteté au Maghreb [A propos d'un livre récent]

In: Annales. Économies, Sociétés, Civilisations. 10e année, N. 3, 1955. pp. 367-371.

doi : 10.3406/ahess.1955.2461



A propos d'un livre récent *

UNE EXPLORATION DE LA SAINTETÉ AU MAGHREB

Rien de plus commun, en Afrique du Nord, que ces coupoles blanches que la croyance populaire multiplie au bord des rivières, au sommet des collines, au milieu des plaines, bref partout où le concours du paysage et de l'histoire favorise une signalisation du sacré. Le voyageur pressé, des vitres de son wagon, ne peut rester insensible aux valeurs affectives et pittoresques non plus qu'au message archéologique de ces lieux. Lieux de rite, lieux d'élan si l'on peut dire, auxquels il en faut ajouter d'autres, plus humbles, moins panoramiques, mais infiniment plus nombreux : grottes à légende, arbres à nouets, simples enceintes de pierres. Milliers de points, en somme, où le sacré sous toutes ses formes, des plus brutes aux plus élaborées, perce la vieille terre du Maghreb.

L'idée s'impose aussitôt que « magie et religion » ont ici la part essentielle, imprègnent toutes les catégories de la vie sociale : l'économie, inséparable de ses rites naturistes ; le droit, infiniment plus proche d'un tel contexte que de ses prototypes savants ; la politique, toute pleine de prestiges irrationnels ; enfin le comportement de tous les jours, encore dominé par présages et prohibitions. Rien d'étonnant à ce que, dans la science comme dans la pratique, on ait usé et abusé de ce thème. Il était fort juste en effet. Mais il risquait, en s'outrant, de devenir ce parti pris d'exotisme ou d'archaïsme dont les effets, aussi déformants dans la connaissance que suspects dans l'action, ont fini par inspirer à toute une catégorie d'intellectuels nord-africains une légitime aigreur.

M. É. Dermenghem ne sous-estime certainement pas ce que ces réactions peuvent avoir de fondé. Il consacre pourtant un beau livre aux saints du Maghreb. Mais il tente, dans une courte préface, de lier cette étude à celle du concret le plus actuel, telle qu'elle s'impose au patriote exact comme au réformateur sincère. Entendons par là, un peu paradoxalement, que l'analyse approfondie et participante de ces fois populaires, outre son grand mérite d'amitié, offre l'avantage de s'écarter des schématismes et de restituer, à l'état naissant, une forme très authentique de la vie maghrébine.

* E. Dermenghem, *Le Culte des saints dans l'Islam maghrébin*, 2e édit., 1954, 351 pages, 16 planches hors texte.

***

Il y a diverses façons d'aborder l'étude de l'hagiologie nord-africaine. La première, que j'appellerai chronologique, s'attache à retracer les vicissitudes de l'Islam, ou, si l'on veut, d'un monothéisme universaliste dans un pays aux formidables vitalités locales, et qui tire de ses cloisonnements une part de sa personnalité. On s'avise de la sorte que, sous beaucoup de légendes de saints, au Maghreb comme ailleurs, se dissimulent des fois anciennes, et que le vieux paganisme y survit en folklore et en légende dorée. Un second grand motif est celui des XVe et XVIe siècles que marque, avec l'installation du pouvoir turc et la désagrégation des autorités locales, une considérable poussée de la sainteté. Une grande part des hommes de Dieu, dont la sépulture est disséminée sur ces vastes terres, du Maghreb jusqu'au Delta égyptien, remonte à un mouvement né des confins chleuhs ou mauritaniens de l'Afrique du Nord et qui s'étendit, de proche en proche, vers l'Est. Un troisième fait est celui du développement des « confréries religieuses » issues à la fois d'un mysticisme savant et de rites populaires fort anciens, mais qui prirent, dans la décadence politique, une importance croissante, jusqu'au moment où la France les trouve à l'œuvre et les combat avant de s'en faire des alliées.

Cette méthode chronologique est celle qu'employa le regretté Alfred Bel, dans une œuvre malheureusement inachevée. Bien que tablant sur une histoire trop peu connue, et trop dépourvue d'archives, elle a le mérite — et l'audace, dirait-on — d'envisager le phénomène sous l'angle de la durée. Elle tend à montrer, sous le cheminement des thèmes et la succession des formes, les constantes et les variables d'une évolution millénaire. Sa noblesse, mais aussi sa faiblesse, est d'achopper immédiatement à un débat d'origines : fond local ou apport oriental, survivances anciennes, ou idées proprement islamiques — pour la solution duquel nous sommes encore désarmés.

Telle n'est pas l'ambition de l'ethnologie. Peu soucieuse de recommencer, avec presque tous nos érudits, la chevauchée de 'Oqba, elle veut appréhender les faits tels qu'ils sont, et, si j'ose dire, dans toute leur verdeur existentielle. Par là même, elle s'intéresse aux manifestations populaires plutôt qu'aux élaborations réfléchies. Une option de primitivisme aidant, elle consacre le meilleur de son attention à des rites et somme toute à des formes mineures du phénomène religieux. Ce fut le cas de Doutté entre autres. A lire *Magie et religion*, à lire Westermarck, le lecteur non prévenu ne se douterait pas que ce paysan aux pratiques barbares se veut musulman, et se rattache, par ses « marabouts » même, pour illettrés qu'ils soient, à un mysticisme andalou et oriental.

Or, en matière de religion, comme en toute autre, la tâche de la sociologie maghrébine consiste en de préalables et difficiles études de répartition et de configuration. Quel est le plan du sacré dans cette société et comment s'organise-t-il avec le laïc et le profane ? Dans la phase religieuse elle-même, comment s'équilibrent selon les zones géographiques ou l'institution, selon

les milieux sociaux et dans les psychologies individuelles, les attitudes à l'égard du divin : religion officielle à tendance didactique et épurée, réactions modernistes, tradition ésotérique s'incarnant en une hiérarchie sociale, rites naturistes inhérents à une civilisation agraire ? Les contrôles les plus minutieux s'avèrent là-dessus indispensables. Il faut dépouiller les archives difficiles qui, abritées dans beaucoup de ces mausolées, relatent les légendes des saints, des généalogies, des jurisprudences, bref l'insertion de Dieu dans l'histoire. Dans certains cas privilégiés, là où le recoupement est possible on note parfois la coïncidence au moins partielle de la chronique et de la légende sur des laps de plusieurs siècles. C'est ce qu'il m'a été donné de noter dans le Haut-Atlas. Et là aussi l'enquête monographique permet de distinguer, à la racine même, l'interaction entre les magies agraires et l'équilibre politique, entre un sacré purement social et l'émotion religieuse, entre la vie rituelle du groupe et son histoire positive.

Mais quelle minutie d'observations microscopiques est nécessaire et peut-être aussi quel parti pris d'objectivité, on pourrait même dire d'extériorité au fait religieux ! ...

M. Émile Dermenghem se montre, au contraire, avide de sentir les choses de l'intérieur. Il n'a étudié les rites, les sanctuaires et même les personnages qu'en tant que signes. Cela est si vrai que la part des légendes reste, dans son livre, relativement courte. On eût pu imaginer un recueil de *Vies* de saints, un peu comme autrefois celui des Trumelet. L'auteur, au contraire, ne s'appesantit que rarement sur les vicissitudes individuelles, qui d'ailleurs se ressemblent toutes, de personnage à personnage, de pays à pays. Ce qui compte pour lui c'est l'effort de l'homme vers Dieu, et toutes les colorations qu'il imprime aux destinées individuelles, aux comportements sociaux, à l'aspect même des lieux où il se révèle. D'une telle méthode, la subjectivité est grande. Mais ne coïncide-t-elle pas, pour beaucoup, avec l'attitude de l'initié ? Cette élaboration à laquelle elle soumet les faits sociaux et le concret historique — à quoi s'attacherait de préférence un autre chercheur — c'est celle-là même que, de tout temps, dans certains cercles, et plus communément, à un certain stade d'évolution, la pensée maghrébine a imprimée à sa propre substance. A cet égard, et pour reprendre le titre d'un bien beau livre, aujourd'hui assez oublié, É. Dermenghem nous apporte ici les *Rêveries d'un maghrébin mystique.*

Mais d'un mystique qui n'ignorerait rien des recherches profanes, s'intéresserait aux archives, saurait voyager muni d'un appareil photographique, ne dédaignerait pas l'expérience parfois scabreuse des rites populaires, et somme toute négligerait la sociologie, mais sans la méconnaître.



Demandons donc à ce beau livre sur l'expérience maghrébine de la sainteté, ou, si l'on préfère, sur l'exercice spirituel au Maghreb, ce qu'il veut nous donner, et qu'il nous donne avec une puissance d'évocation et

une générosité humaine dont trop de livres sur l'Afrique du Nord sont dépourvus....

Bien que la composition du livre — l'auteur prend soin de nous en avertir — n'ait rien de strict, puisque partout le discours cherche à ressusciter une vérité d'atmosphère hostile aux dissociations, elle n'en obéit pas moins à un ordre. Cet ordre est l'inverse de celui de l'induction. Il commence par les « concepts », continue par « les personnages », par « les sanctuaires », les « fêtes et pèlerinages », enfin par un chapitre proprement ethnologique sur les « confréries et rites extatiques ». Partout l'observation de M. É. Dermenghem est directe. Mais l'on sent que les cérémonies peu connues des Gnawa, les sectes orgiastiques de Mlayna ont suscité en lui la verve du chercheur. La méthode qu'il pratique — curiosité, impressionnisme ému devant les paysages, les êtres et les gestes, référence au spirituel — correspond bien, je l'ai dit, au stade actuel du culte des saints en Afrique du Nord : l'évolution le contourne et l'entame, avant de le submerger, faisant ressortir en lui la part des réinterprétations. J'avoue aimer beaucoup moins une « explication » qui allègue côte à côte le *churinga* australien, cher à Durkheim, le symbolisme de Guénon et les métamorphoses de la *libido* (p. 35-37). Votre propos, cher Émile Dermenghem, n'est pas l'analyse du « sacré », mais sa manifestation au Maghreb.

Voici par exemple Abû Yaᶜza (XIᵉ siècle), saint du Moyen-Atlas, ignorant l'arabe, et auquel rendront hommage tant de docteurs au langage fleuri. Lui, mâche des bourgeons de laurier-rose : thème de liaison naturiste qui lui communique une force « capable de mettre en fuite le lion » (p. 65). Voici le « Pôle » Abû Madyân (XIIᵉ siècle), Andalou fixé à Tlemcen, illustre autorité des ordres mystiques (p. 71 et suiv.). Et tant d'autres, grands et petits, à figure plus ou moins dessinée, et que le populaire honore de rites souvent archaïques : circumambulation, cri, jeux et chants de l'escarpolette, incubation, rixes, danses, chevauchées, etc... (p. 121 et suiv., 215 et suiv.). L'auteur a lu toute la littérature du sujet. Le chapitre sur Sidi Ah'med ben Youssef, de Miliana, atteint à une richesse monographique exhaustive dont la sensibilité vivifie l'information (p. 223 et suiv.). Çà et là, des données fort neuves : le « marabout maudit » du bas Chéliff, témoin de strates de la croyance et du rite qu'a recouvertes l'évolution ultérieure (p. 245). Dans toute cette matière, la succession des phases, la concurrence des personnages, des groupes, le débat permanent entre l'hérésie et l'orthodoxie, créent une tension aussi fertile en invectives qu'en éloges. L'ambivalence spécifique du « sacré » se complique de luttes entre conceptions à factions rivales. Signalons, parmi les meilleurs chapitres, celui sur les rites du mariage à Ouargla, étroitement liés à la morphologie urbaine et au culte des saints patronaux (p. 171-180) ; celui sur les confréries de Sidi-Blal (p. 255 et suiv.), d'origine soudanaise, et représentant le même genre de transplantations que, dans un tout autre domaine, tels rites de Noirs américains. L'auteur, assez significativement, expédie en deux pages ces « confréries religieuses », sujet en or pour la génération précédente de chercheurs, sujet aujourd'hui bien décrié. Il termine toutefois son étude sur les thèmes familiers du mysticisme des *t'urûq* : exal-

tation cathartique, « plénitude ». La transe sauvage des Aïssaouas nous est donnée elle-même « comme profondément sérieuse, comme participant à la fois de la liturgie, de l'art, de l'exercice spirituel »... (p. 302). Voire....



Concédons à M. É. Dermenghem ce qui ressortit à son hypothèse initiale. En fermant son beau livre on ne peut que rendre hommage à la leçon d'humanité qui en ressort. En cent vingt-cinq ans de contacts franco-maghrébins, il n'a été donné qu'à de très rares d'éprouver, avec cette ferveur, ce qui constitue une part fondamentale de l'être indigène. É. Dermenghem est de ceux-là. En lui se perpétue, armée d'inquiétudes et de méthodes nouvelles, cette investigation de l'homme, privilège de ceux que l'érudition ou l'utilité n'empêchent pas de rester sensibles à « la chère odeur des êtres ». Félicitons-nous donc qu'il cherche et qu'il trouve, en deçà de l'histoire, de celle qui s'écrit et de celle qui se fait, quelques-uns des secrets d'un sol que nous aimons.

Jacques Berque
Le Caire

LES MEZ'ÛD'A

STYLE HISTORIQUE D'UNE TRIBU MAROCAINE

Un paysage rural

Soixante-dix kilomètres à l'ouest de Marrakech. A mi-pente du Dir, une source guérisseuse, un haut lieu surplombant d'immenses étendues, une exacte position au cœur d'une tribu vivace, ont favorisé le développement d'un centre de prière et d'étude : Sidi Ah'med u 'Alî.

Deux coupoles, les ruines d'une ancienne *zâwîya*[1], et, au-dessus d'elles, l'imposante bâtisse de la *medrasa* « école » dite *an-Nah'lîya* « des abeilles », dominent la plaine, en balcon à mi-flanc d'un môle escarpé. De part et d'autre divergent vers la montagne les vallées profondes des Ayt Wardas et des Zenaga-Ayt ba Ya'qûb. A main droite, du piton aigu de Tamejlucht, que panachent les feuillages d'un vieux sanctuaire naturiste, on aperçoit par temps clair Marrakech. Au nord, l'observateur voit, presque à la verticale sous ses pieds, s'étaler la plaine des Mez'ûd'a que seules animent les taches sombres de villages. C'étaient autrefois de simples *'azîb*-s « colonies agricoles » des bourgs de montagne, qu'ils vident aujourd'hui de leurs habitants. Au nord-est, en diagonale, une longue veine de verdures : l'Asif al-Mâl, dispensateur d'un réseau de séguias qui s'innerve à l'infini sur toute la moitié orientale de la plaine.

La place où nous sommes a été illustrée, depuis l'*agurram* « marabout » Sidi Sa'îd u Bubker[2], aujourd'hui enterré à Tamettjut, par une ancienne dévotion confrérique. Puis Sidi Ah'med u 'Alî (m. 1742), affilié à l'ordre des Nâçiriyya, y fonda une nouvelle *zâwîya*. Plus d'un siècle après, un savant de Timgilcht (Anti-Atlas) s'allia à la famille du saint. Ce Sidi Moh'ammed al-Hilâlî (m. 1864) double le centre ini-

1. *Zâwîya*, littéralement : « recoin ». En Orient, sanctuaire d'importance moindre que le *masjid*. Au Maghreb, « établissement où une collectivité s'adonne à la dévotion » (en général doit être mis en rapport avec le développement des confréries religieuses).

2. Nous avons dû, dans toute cette étude, nous résigner à noter la prononciation locale partout où le nom n'est pas extrait de documents écrits, et encore là où il revêt, dans l'écrit même, une forme dialectale. D'où quelque incertitude, dont on s'excuse.

tiatique d'un centre d'enseignement. Une florissante école s'y développe. L'ensemble rayonne, par le prestige religieux, sur la montagne berbère environnante. Dwiran, Mez'ûd'a, Seksawa font du saint leur arbitre judiciaire et lui versent régulièrement les prémices des aires et des vergers. Il rayonne, par le prestige intellectuel, jusque sur les Ud. Bessebâ', et, de là, fort loin dans le Haouz.

Tout cela ressortit à un cycle purement méridional, rural et berbère. Les Universités de Fès, voire de Marrakech, ne sont pour rien dans la formation de ces lettrés, qui vont puiser leur substance jusque dans l'Anti-Atlas. Là des jurisconsultes comme Sidi Ah'med u Moh'and Timgilchtî, maître de Sidi Moh'ammed al-Hilâlî, ou ce Moh'ammed b. Ibrâhîm at-Timgilchtî, que Fès écouta en 1907, etc..., dispensèrent un enseignement qui, plutôt qu'une variété provinciale de la culture citadine, représente une tradition autonome du Sud. Certes, une part authentique du Maroc, que n'influencèrent ni l'aventure bédouine ni l'implantation andalouse, s'offre ici à l'analyse. De la maison mère des Mez'ûd'a essaimèrent les médersas filiales des U. Bessebâ', tribu arabe saharienne qui, depuis le XIVe siècle, flanque les Berbères au Nord, et dont le génie inquiet et éloquent vaut une grande expansion à ces érudites succursales. Les *medrasa*-s de Bû 'Anfîr et de Sa'îdât surtout enfantent à leur tour des lettrés.

Aujourd'hui, la *zâwîya* de Sidi Ah'med u 'Ali possède une bibliothèque de deux cents manuscrits. Une dizaine de maîtres y enseignent les sciences traditionnelles à quelque quatre-vingts étudiants, venus tant des Mez'ûd'â que des tribus voisines, notamment Mtugga et Glâwa. Lieu de prière et de connaissance, répandant ses prestiges de part et d'autre de l'arête atlasique comme de part et d'autre des vallées de l'Asif al-Mâl et du Nffis, siège d'une « frairie annuelle », un *bukhârî*[1] de substantielle portée spirituelle et économique, cette *zâwîya* unit la cité berbère et la cité arabe. Dans l'ordre moral comme dans le paysage, c'est un lieu panoramique, observatoire commode pour étudier la tribu qui s'étend à nos pieds.

Le territoire des Mez'ûd'a est de forme à peu près circulaire : un cercle dont le diamètre, le partageant en une moitié Sud, de montagne, et une moitié Nord, de plaine, serait le Dir. Il y a symétrie de part et d'autre de cette barre. De rigoureuses correspondances règnent entre les cantons de la montagne et les agglomérations de plaine. Celles-ci

1. Le nom se réfère à la fête marquant la clôture d'un cycle d'études consacré à l'*imâm* al-Bukhârî, réputé traditionnaire, dont l'ouvrage, *aç-Çah'îh'*, joue un rôle par lui-même dans certains rites du vieux Maroc.

sont souvent communes à plusieurs bourgs d'une fraction. Elles s'ordonnent d'Ouest en Est à travers la plaine dans l'ordre même des fractions dans la montagne. Le fonctionnement des séguias qui irriguent la plaine a créé une communauté de travail. Tout comme l'alternance plaine-montagne, les exigences permanentes de l'hydraulique participent à l'équilibre vital des Mez'ûd'â. Mais la tradition a perdu la mémoire et du partage de la plaine et du creusement des séguias. Ces deux grands faits, relégués et comme sauvegardés dans la préhistoire du groupe, n'en commandent pas moins le présent.

Il n'est pas jusqu'à la vie religieuse qui n'ait contribué à cette cohésion. A partir de la seconde moitié du XVIIIe siècle, le centre économique, confrérique et culturel de Sidi Ah'med u 'Alî a supplanté ou rallié les autres lieux rituels. Certains de ceux-ci étaient fort anciens. Nous avons étudié l'un d'eux, attesté dès la fin du XIIIe siècle, et maintenant annexé à la toute-puissante *zâwîya*[1].

Le concours de tous ces facteurs, matériels et spirituels, fait aujourd'hui encore des Mezû'd'a une tribu bien construite, unifiée sans destruction, commandée sans tyrannie, et doublant de prestiges religieux une économie modique, mais harmonieuse. Ce n'est pas un hasard que sa chefferie traditionnelle ait su s'adapter tant au style makhzénien qu'au style français, tout en respectant les lois non écrites de la *taqbilt*[2] et sans rompre avec le passé. Aussi bien les Mez'ûd'a sont-ils la *taqbilt* chleuhe par excellence, je veux dire le stade de développement maximum, peut-être, auquel puisse atteindre ce style sans se dénaturer.

* * *

Doutes sur un nom

Cette continuité s'assortit de variations du nom. Le plus vieux document[3] connaît des *Çûda*, que nous retrouvons dans la *nisba* chleuhe actuelle : *a-Z'ōt'*, prononcé avec une légère nasalisation de la voyelle radicale, et modulation de la dentale finale entre la sourde et la sonore. Cela évoque un nom berbère de tribu *Z'ōt'*, tombé en désuétude. Le

1. Un document hagiographique du Haut-Atlas, *Mélanges Massignon*.

2. Nom berbère correspondant à l'arabe *qabîla* « tribu », et qui, dans le Haut-Atlas, désigne plutôt la « commune » ou le « canton ».

3. E. Levi-Provençal, *Documents inédits d'histoire almohade*, 1928, p. 64. J'aime mieux orthographier *Çûda* que *Çawda*, par référence à la prononciation locale.

nom actuel *Mez'ûd'a* semble refait en pluriel arabe sur le pluriel berbère *In-Z'ōt'a.* Au début du XVIe siècle, Léon note des Semmeden[1], où se reconnaissent les Çamda du document initial, collatéraux ou alliés des « Çûda de la montagne ». Que le signe linguistique s'étende ou se restreigne, au gré d'associations par appartenance ou contiguïté, c'est là un processus sémantique courant. Il a souvent, en Afrique du Nord, recouvert des phénomènes morphologiques de variation dans l'extension ou la compréhension des groupes. Nous en pressentons l'importance dans le passé maghrébin, sans pouvoir la préciser, ni, bien entendu, l'expliquer...

Quoi qu'il en soit, les Mez'ûd'a, du moins « ceux de la plaine », font partie de la coalition almohade presque sur le même plan que des groupes comme les Genfisa ou les Hintata. De fait, il est très possible que leur habitat de plaine s'étende très loin dans le Nord, vers le Tensift, et même que cette partie-là jouisse seule de l'importance politique. Mais d'autres éléments mettent l'accent sur l'habitat de montagne. Selon Em. Laoust, « on ne peut écarter l'idée d'un rapport entre *Mzuda* et *Tazuda* « plateau » : le territoire occupé par la tribu est constitué par une série de plateaux ».

Étymologie plausible, car l'originalité des Mez'ûd'a consiste encore dans la vitalité de leur arrière-pays, derrière la façade du Dir : haut pâturage de l'Azzg, vallonnements de Talghont, cuvette élevée que déploie en amont du Dir l'Asif n-Ayt Baya'qûb. Divers indices portent le même savant à supposer qu'encore plus amont, la tribu occupait un habitat dont les actuels Imt'ddan des Seksawa et Ayt Gâsâ des Gedmiwa représenteraient le vestige onomastique[2].

Mais ne nous laissons pas entraîner à ces jeux aventureux. Ce qui est plus sûr, c'est que le nom d'une des deux subdivisions almohades de la tribu, les Banû Tat't'ît, se retrouve dans celui de l'actuelle fraction ayt Ted'd'it, qu'oppose à sa voisine, la fraction ayt Gd'id', une rivalité dont est faite l'histoire récente des Mez'ûd'a. On est frappé de l'analogie de ces deux noms : ayt Ted'd'it, ayt Gd'id'. Si l'on songe que l'*i* est tonalisé dans le premier cas, assourdi dans le second[3], le premier mot étant oxyton et le second paroxyton, on ne peut s'empêcher de penser que les noms de ces fractions centrales, rivales, autour desquelles s'ordonne symétriquement le reste de la tribu, et qui sont d'ailleurs de *leff*

1. Éd. Schefer, 1896, t. I, p. 219 sq.
2. *Contribution à la toponymie du Haut-Atlas*, cf. l'Index à tous ces noms.
3. A. Basset, dans une communication du 27 novembre 1945 au G. L. E. C. S., note la rareté — et pourtant l'intérêt — des notations d'accent en berbère.

opposé, constituent peut-être, sinon un doublet, du moins une alternance phonologique[1].

Nos connaissances sur l'histoire et la langue des Berbères ne vont pas assez loin pour qu'on puisse développer cette idée. Il est pourtant probable qu'à partir du troisième tiers du XIIIe siècle, au cours de la *Siba* qui oppose les tribus maçmûdiennes du Haut Atlas au pouvoir mérinide, la dislocation des Gedmiwa rende aux Çûda de la montagne l'initiative politique. Ceux de la plaine[2], au contraire, la perdent, emportés dans la ruine générale que subit à ce moment la vie de plaine en Afrique du Nord. La tribu, affaiblie, amputée, émiettée, restitue peut-être alors, dans son habitat actuel, et sous la forme mesquine d'une rivalité de fractions, la tension qui jadis, plus amplement, la soutenait. Elle opère un nouveau « synœcisme », auquel préside peut-être un nouveau « fondateur ». D'où l'importance d'un centre rituel...

Ce genre de vicissitude s'accompagne généralement, chez les Berbères maghrébins, de phénomènes de compression sociale, dont le plus frappant est sans doute l'intensification du jeu linguistique.

* * *

Le legs de l'histoire anonyme : un système d'irrigation

Entre Mez'ûd'a et tribus voisines : Gedmiwa, Mjjat', Ferûga, la répartition des eaux est exactement fixée en unités de temps (*ferdîya* : « un jour » ou « une nuit »), selon un système de droit international dont tous ignorent le point de départ.

En effet, si cette répartition a été réaffirmée en 1932, à la suite de durs conflits, il s'est agi là non d'une innovation sur table rase, mais du rétablissement d'une légitimité. Chose significative, en ce procès les Mez'ûd'a apportaient une masse d'actes tous relatifs à l'achat de droits d'eau *en sus* de leur part « traditionnelle », mais aucun document qui datât l'origine de celle-ci. A ce même litige, les Gedmiwa ne contestaient pas l'existence de cette part, mais invoquaient une prétendue primauté des droits de l'amont.

Il y a près d'un siècle déjà, un même conflit opposait les mêmes

1. Même alternance, semble-t-il, entre Warsifa et Laçifa, qui sont à l'origine des actuels Lzifa ou Rzifa, ou mieux Intelzifit.

2. C'étaient eux que situe, très loin au nord, du côté du Tensift, le document traduit par E. Lévi-Provençal, Un nouveau récit de la conquête de l'Afrique du Nord, *Arabica*, 1954, p. 29.

partenaires, et c'est le Khalifa sultanien de Marrakech qui consolide, ou rétablit un certain mode de répartition (1859). Là encore, nulle allusion à l'origine juridique du partage. Tout se passe comme s'il s'agissait d'une coutume immémoriale, seulement troublée par l'avatar historique.

Au cours de cette période, en effet, la décadence des institutions communautaires et l'expansion des « grands caïds » ne laisse pas de bouleverser, à plusieurs reprises, l'antique distribution. Le phénomène tyrannique[1] (Mtugga, Glâwa, Gund'afa), non seulement la soumet au hasard des rivalités guerrières, mais aliène entre les mains du chef les vieux droits collectifs. L'eau, comme la terre, évolue vers la domanialité. C'est peu à peu l'arbitraire du chef qui règle la répartition. A un moment même, le caïd des Mez'ûd'a hypothèque les droits de la tribu sur l'eau. Cette situation ne prend fin qu'en 1928, avec la suzeraineté des Mtugga sur les Mez'ûd'a.

Au cours des quinze dernières années, après l'apaisement instauré par l'autorité française, l'ordre se rétablit, dans cette répartition, tant entre les Mez'ûd'a et leurs rivaux qu'à l'intérieur de la tribu. La distribution redevient précise, minutée comme une pièce d'horlogerie. Le mécanisme est d'autant plus délicat qu'il est discontinu, puisqu'il dépend des pluies de montagne, et arythmique, puisque la séguia Tawerdast, d'une part, les autres séguias, d'autre part, sont utilisées selon deux cycles différents.

La Tawerdast, qui provient d'une résurgence dans le lit de l'oued, est pratiquement la seule à couler en été. Son cycle est de 14 *ferdîya*, soit une semaine, ainsi réparties :

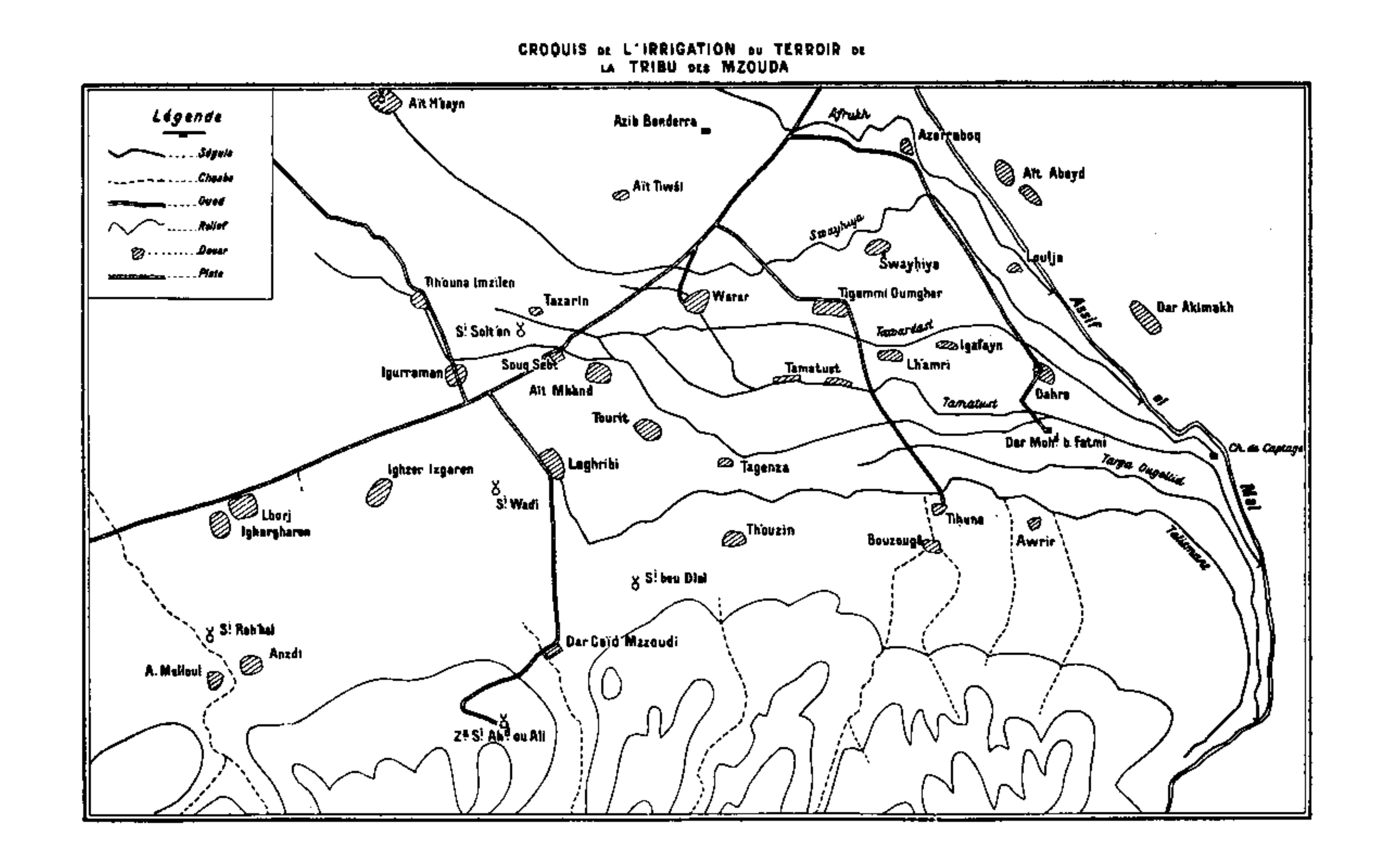
— Mez'ûd'a : lundi, mardi, mercredi
— Mjjat' : jeudi, vendredi, samedi
— Gedmiwa : dimanche

Le cycle des quatre autres séguias, dont la plus importante est la Tamat'uçt, est de 30 *ferdîya*, soit 15 jours :

— Mez'ûd'a : 9 f.
— Mjjat' : 9 f.
— Gedmiwa : 12 f.

A l'intérieur des Mez'ûd'a, l'ordre de répartition est d'une complexité encore plus ténue. La tribu se divise en dix *miâwât* « centuries[2] ». Les

1. Bien connu depuis les études de R. Montagne, Justinard, de la Chapelle.
2. Vocable emprunté à la terminologie des tribus « *gich* », c'est-à-dire assujetties, en place d'impôts, à la prestation militaire.



CROQUIS DE L'IRRIGATION DU TERROIR DE LA TRIBU DES MZOUDA

six centuries orientales, soit, d'Est en Ouest : Induran, Bûzûgâ, Ayt Tissekht, Ayt Ted'd'it (comptant pour deux), Ayt Gd'id', ont chacune une part que chacune d'elles alternativement (sauf les Ayt Ted'd'it) complète d'une part supplémentaire lorsqu'elle ouvre le cycle par roulement. La famille du caïd, qui vient en fin de rôle, prélève sur l'ensemble une septième part : en cet apanage s'est en quelque sorte résorbée la domanialité diffuse qui, au cours du dernier siècle, avait si fâcheusement pesé sur la tribu.

Chaque centurie se subdivise en fractions, parfois en sous-fractions. Entre ces subdivisions, que la même crue ne peut que rarement irriguer toutes à la fois, le tour de rôle est réglé par tirage au sort *s-ukchchuden*. A la base se règle de même le tour des usagers.

Soit le tableau suivant :

Centuries	Quotité allotie	Subdivisions de la centurie	Quotité allotie	Sous-fractions de subdivision	Quotité allotie
Ayt Gd'id'	1/7	Ayt Dir	1/4		
		Ayt H'sayn	1/4		
		Ayt Senneks	1/2	Ayt Idughas	1/3
				Ayt Brahim	1/3
				Ayt Wid'alen	1/3
Ayt Ted'd'it	2/7	Ayt Wuggug	1/2	Tih'ennawin	1/4
				Ayt Mh'and	1/4
				Tachkiwin	1/4
				Timzughin	1/4
		Ayt Lirhar	1/4		
		Ih'ûzin	1/4		
Ayt Tissekht	1/7	Ayt 'Abdallah	1/3		
		Warah'mân	1/3		
		Itlaghen	1/3		
Ayt Bûzûgâ	1/7	Ayt Bûzûgâ	1/2		
		Ahl Wawsekht	1/2		
Induran	1/7	Ayt Tit'	1/4		
		Ayt Ugadir	1/6		
		Ayt u H'alluf	1/6		
		Zâwîya Sidi Brâhîm	1/6		
Apanage du caïd	1/7				

Le rythme étant ainsi établi : statut de droit international au faîte, divisions structurales au milieu, tirage au sort entre subdivisions et enfin entre individus à la base, comment s'évalue le module de répartition et selon quelle règle s'ajuste-t-il aux nécessités physiques du sol?

Les *jemâa*-s[1] apprécient en novembre, au début des labours, si la distribution de l'eau va se faire au prorata des attelées de labours employées, ou des surfaces ensemencées, évaluées en mesures de semences. Le premier système fait intervenir comme discriminant la *zûja* l' « attelée de bœufs », unité agraire, et plus encore sociale qu'agraire, de la Chaouia et du Gharb. Le second, plus égalitaire, mieux ajusté au sol, évalue les besoins en surfaces d'ensemencement ; il convient mieux à l'extrême morcellement de cette agriculture.

La *jemâa*, d'autre part, jauge le courant du canal. Elle l'évalue en *meçref*, le *meçref* étant le module d'irrigation exploitable par trois ou quatre hommes en un jour. Le *meçref* est lui-même divisé en unités de temps évaluées à l'aide d'une sorte de clepsydre à eau, la *tat'açt*.

La distribution ne tient aucun compte, à la base, de la situation des diverses parcelles de l'usager : le système est personnel et non spatial. Il est vrai pourtant qu'en gros les six centuries usagères se succèdent d'Est en Ouest et coupent par sections Nord-Sud la plaine, que les cinq canaux, d'autre part, coupent en diagonale. Seuls les Induran et les ayt Bûzûgâ manquent de terres que domine, par sa dérivation inférieure, la séguia Chwayh'iyya : leur part est reportée sur d'autres fractions. A cette exception près, on peut donc dire qu'à l'échelon de la centurie, unités hydrauliques et finages coïncident. Mais il n'en est plus de même dans le détail et aux échelons inférieurs de la répartition. Là, il n'est tenu compte d'aucun compartimentage qui grouperait d'amont en aval de chaque canal des ensembles continus de parcelles. Ce n'est pas une irrigation par périmètres territoriaux, mais par classement en groupes, sous-groupes et personnes à l'intérieur de la tribu. L'irrigation ne suit pas la topographie, mais le rythme des divisions et subdivisions internes des Mez'ûd'a. Négligeant les facilités techniques qu'eût offertes l'abreuvement des fonds contigus à chaque saignée de la rigole, négligeant l'économie du trajet qui eût été ainsi réalisable pour chaque filet d'eau, c'est-à-dire la réduction des pertes par infiltration ou évaporation, elle s'attache en revanche à l'impeccable application d'un système social.

Paradoxal peut paraître, du point de vue économique, le procédé consistant à desservir, sur une même part d'eau, les fonds dispersés d'une centurie (et cette dispersion est de règle en plaine, notamment entre les trois centuries constitutives des Lzifa) : telle n'est pas l'opinion indigène. Bien plus, le droit d'eau suit la personne. Jusqu'en 1949,

1. Petits conseils délibérants, qui gèrent les affaires du groupe.

date où éclata un litige, les Ayt Buhûch, rameau d'Ayt Gd'id' émigré en Lzifa, continuaient, loin de leur secteur d'origine, à bénéficier de leur *ferdîya* sur leur fraction d'origine.

Si l'on songe que les cinq séguias, à leur prise sur l'Assif el-Mâl, s'échelonnent d'amont en aval sur sept ou huit kilomètres et que, par conséquent, l'irrigation de ces fonds disséminés entraîne des cheminements et des chevauchements de vaste amplitude, où le filet d'eau est parfois conduit, par des itinéraires subtils, à enjamber d'autres parcours de séguias jusqu'à destination, on s'avisera du parfait ordre collectif que dénote un tel système. Ainsi le social corrige et maîtrise la nature...

Le bas-Mez'ûd'a s'offre aujourd'hui comme un vaste plan doucement incliné à partir de la charnière de l'Asif el-Mâl, dans une direction Sud-Est—Nord-Ouest. On peut y admirer toute une arborescence, ramifiée à l'infini, de canaux principaux, secondaires ou tertiaires. Ils vont de la séguia, profondément entaillée et périodiquement curée par corvée collective, à l'humble rigole que le fellah ménage entre deux traînées de mottes.

Si développée s'avère cette organisation que, bien qu'évidemment irréversible de l'aval vers l'amont, elle permet, dans la direction générale : montagne vers plaine, et par le jeu des obliques, les plus savantes combinaisons. Ainsi la séguia Tamat'uçt, la plus importante en temps normal, abreuve par deux tangentes sur sa gauche (*igafayen*) les fonds d'en deçà vers la montagne. Elle domine ainsi une vaste portion de chaque secteur de *myâ* et, à l'intérieur de celle-ci, le plus souvent, une parcelle au moins de chaque propriété individuelle. L'adduction d'eau s'opère parfois de très loin. Un système rate, on en adopte aussitôt un autre. C'est ce que j'ai pu observer au début de l'été 1949 pour l'emplissement de la nouvelle citerne d'Ighzer Izgaren, sise sur la piste d'Imintanout à Amismiz, un peu avant le Sûq Ssebt. L'eau du Dir lui fut amenée d'abord et sans succès de la cluse d'Iriq, puis de celle des Ayt Wardas. Or, les trois points forment un triangle de quelque cinq kilomètres de côté à vol d'oiseau.

La délicatesse, l'ampleur, la disponibilité de ces chemins d'eau interchangeables, aptes à canaliser ou emmagasiner non seulement les crues de l'Asif el-Mâl, mais le dévalement des pluies par les goulets qu'ouvre le Dir sur la plaine, correspondent donc, comme un merveilleux instrument, à l'ordre formidablement ramifié qui ajuste la subdivision des droits à celle des groupes.

Une telle correspondance dénonce un équilibre vivace. Elle ne pos-

tule pas moins l'immense travail qui fut nécessaire pour transformer le bas-Mez'ûd'a en ce plan de terre presque parfait, aussi innervé de rigoles pour l'eau qu'une feuille l'est de conduits pour la sève.

De l'histoire anonyme a l'ethnologie

L'origine de cet équilibre et de ce travail se perd dans l'ombre où plongent les bases de la vie maghrébine. Terrassements de montagnes et système d'irrigation d'une part, droit coutumier, d'autre part, affleurent à notre observation tout faits, parfaits, sans point de départ perceptible, et pour ainsi dire en dehors de l'histoire. Ce *donné* que nous lèguent les siècles, le poids dont il pèse et sur la vie indigène et sur notre propre action, sont l'un des traits les plus saisissants de ces sociétés. Mais parfois le système semble tellement raisonné, tellement calculé, que l'on ne peut écarter le problème d'origines délibérées. A quel moment des groupes, comme l'ensemble des tribus riveraines de l'Asif el-Mâl, ont-ils pu ajuster de tels chefs-d'œuvre dans l'économique et le social? Lors de phases de vitalité, procédant de ce fond agro-pastoral que l'on devine, en Afrique du Nord, antérieur à toutes les vicissitudes? Ou au contraire lors de phase de refoulement et de défensive?

Seule la chronologie peut trancher. Mais le passé maghrébin laisse rarement localiser de telles phases dans le temps. Il ne faut pas s'en étonner. La documentation musulmane, et à sa suite ses exégètes européens, ne nous offre qu'une matière où se mélange paradoxalement, à des ténèbres préhistoriques, une richesse anecdotique qui est le plus dangereux des trompe-l'œil. Comment là-dessous percevoir, pour tel groupe berbère, le mouvement des structures, les stades d'expansion ou de régression, l'effort de la vie, l'histoire réelle en un mot?

Il faut s'en tenir, dans le cas des Mez'ûd'a comme dans beaucoup d'autres, à cette carence. Impossible pour le moment de résoudre les problèmes tels que l'origine des séguias de l'Asif el-Mâl et de la répartition des droits d'eau entre tribus riveraines. Cette répartition est si vieille que, dans les procès intervenus depuis un siècle entre Mez'ûd'a et Gedmiwa, malgré l'insistance d'une procédure soucieuse avant tout d'analyser le point de départ des droits, rien ne put être produit en ce sens, on l'a vu, par l'une ou l'autre partie. Le débat les opposait sur la contestation d'achats excédentaires : combats d'avant-garde épargnant curieusement les positions principales. Le débat contournait l'essentiel!

A côté de cette constatation de carence reste celle, non moins cer-

taine, d'un fond de réalisations sociales et techniques. Une des originalités des sociétés du Sud marocain réside peut-être dans l'impression d'antiquité que suscite leur civilisation hydraulique. Impression qui doit régir instinctivement les gestes du berbère actuel[1], aussi bien qu'elle affecte notre analyse. Mais quel lien établir, quel pont jeter entre une préhistoire de valorisation et les rites agraires, à contenu à la fois morphologique et naturiste, dont cette petite tribu offre de si riches exemples?

C'est ainsi que chaque année, en avril, les Ayt Mh'and célèbrent, pour écarter les brouillards, un sacrifice de vache noire, accompagné de cérémonies propitiatoires. Quiconque trébuche en cours de procession mourra dans l'année. Le silence est prescrit sous peine d'inefficacité. Le cortège se rencontre avec les gens de Tih'ennawin et une mêlée s'ensuit, où s'échangent force coups de bâton : pratique bien connue de purification.

Autre trait de coopération rituelle. Il s'agit d'écarter des récoltes les nuées d'oiseaux qui les dévastent au moment de l'épiaison. La cérémonie a ses ministres, les *charîf*-s Awlâd sidî Yussef b. Brahîm. Ils sont divisés en quatre familles. Chacune, à tour de rôle, proclame par trois fois, au marché du samedi : « O gens de notre tribu des Mez'ûd'a, c'est le moment de déposer la gerbe d'épis aux lieux suivants, lundi prochain. Pour les ayt Baya'qûb, les Çanhâja et les ayt Gd'id' : le sanctuaire de Sidi Wâdî; pour les ayt Ted'd'it, la citerne de Yah'ya u Bel'id à Sedret el-'Achûr, près de Tûrit; pour les Lzifa, le sanctuaire de Sidi 'Amer b. Yasin près de H'mmer[2]. » Le jour dit, les crieurs recueillent les gerbes aux lieux convenus. Ils les rassemblent au sanctuaire de sidi Brâhîm Mez'ûd'î, et les y entreposent à l'intérieur de la *qubba*. L'opération, pour être valable, réclame un silence total.

Or, Sidi Brâhîm, sur la frontière Est de la tribu, face aux Gedmiwa, a vécu au XVIe siècle. Ses fils obtiennent du Sultan sa'dide Mah'ammad ach-Chaykh, un rescrit de privilège, que leurs descendants exhibent encore, et qui est daté de 987 heg. = 1650. L'antique rite agraire est, en l'espèce, raccroché à un personnage somme toute récent. Il se rattache à l'expansion chérifienne du XVIIe siècle. Cette liaison entre le rite et l'histoire reste plus obscure en d'autres occasions. C'est ainsi qu'en *yennair*, les lettrés Mez'ûd'a se réunissent et parcourent en pompe le territoire de la tribu. Cette promenade les amène à passer une nuit dans chacun de douze sanctuaires déterminés. Soit :

le premier lundi de *yennair* : Sidi Yussef, à la *zâwiya* de Timzughin;
le mardi : Sidi H'amed (*duwâr* al-'Awina);

1. C'est là un type de comportement « médiéval ».
2. Partition ternaire pleine d'intérêt.

le mercredi	: Lalla Menni (*duwâr* Agodal) ;
le jeudi	: Lalla Meryem (*duwâr* T'abya) ;
le vendredi	: Sidi 'Aisa (*duwâr* A'ufiya) ;
le samedi	: Sidi Yussef (*duwâr* ayt Dawud) ;
le dimanche	: Sidi 'Othmân (*duwâr* Targhont) ;
le lundi suivant	: Sidi ayt H'ajj (ravin de Tissekht) ;
le mardi	: Sidi Ah'med b. 'Ali Chîchâwi (*duwâr* Waw-sekht) ;
le mercredi	: Sidi Brâhîm Mez'ûd'i ;
le jeudi	: Sidi 'Othmân (en Gedmiwa) ;
le vendredi	: Sidi Ah'med b. Brâhîm (ayt Ted'd'it).

Il est à remarquer que l'une de ces nuits est passée de l'autre côté de l'Asif el-Mâl, en territoire ennemi. Le choix des emplacements, qui ne ressortissent qu'à quelques-unes des fractions de la tribu, pose un problème difficile.

Les « lettrés », *t'olba*, réalisent une certaine intégration de la culture arabe à la culture locale. Cette intégration est ancienne, en cette partie du Maroc, mais nous pouvons presque en faire l'historique, grâce à une littérature jurisprudentielle qui abonde depuis le XVIe siècle. Or, il existe des ministres d'un type beaucoup plus archaïque. Les Mez'ûd'a possèdent un collège de dix *ifqiren* « vieillards », désignés à vie, au nombre d'un par fraction. Leur rôle est important en trois circonstances de l'année, correspondant à trois séries, ou à trois étages de rites.

1. Ils collectent l'abonnement *chert'* du santon Nâçirî de Tamgrut. Il s'agit de beurre et d'orge, ramassés aux époques congrues de l'année. Le taux de la prestation diffère selon les groupes.

2. Ils collectent les offrandes faites annuellement par la tribu à ses patrons : six saints du Dir : Mâwlay 'Abdallah al-Ghazwânî dit Mûl-Qçûr à Marrakech, My 'Abdallah b. H'ssayn de Tameçlûh't, My Brâhîm d'Asnî, Sidi Bûzîd, S. Bûbker et S. b. Ja'fâr de Chichaoua.

3. A partir du 1er *yennair*, ils parcourent, en une procession de deux semaines, le Dir des Mez'ûd'a, avec mansion en territoire Gedmiwa à Sidi bu 'Othmân.

Cette procession coïncide, dans le temps, avec celle des *t'olba*. Mais elle ne se confond pas avec elle, et la coïncidence des deux rites accuse leur différence. Dans le cas des *ifiqren*, une étiologie est invoquée. Leur tournée, au cours de laquelle est pratiqué un rite de lapidation, reproduirait une tournée de Mûl-Qçûr, le saint patron de Marrakech. En même temps que sa référence historique est plus claire, elle ressortit

plus exactement à la subdivision de la tribu en ces sous-groupes où nous reconnaissons les acteurs de l'ordre d'irrigation. Rite agraire, hagiologie, équilibre politique se composent ici sur un arrière-plan historique. Des études de détail — que nous avons voulu seulement amorcer — peuvent préciser, dans tel ou tel cas d'espèce, les rapports entre ces divers ordres de phénomènes.

Entre le temps historique et le temps rituel, ces sociétés chleuhes offrent des interférences plus précises parfois qu'on n'osait l'espérer. C'est peut-être là ce qui les distingue d'autres sociétés maghrébines.

* * *

Apparition d'annales

Nous sommes jusqu'ici bien loin de l'événement. Est-ce à dire qu'il échappe complètement à la conscience du groupe et par là même à nos prises? Loin de là. Cette société a ses chroniqueurs. Le hasard d'une trouvaille peut nous mettre en présence de documents précieux. En voici un, par exemple, découvert en marge d'un exemplaire du *Dalâ'il al-Khayrât* remontant à un ancien cadi, Sidi Nâçer b. 'Alî, de la *zâwîya* de Timzughin.

Je donne la traduction *in extenso* :

1133 (1721). Une famine a sévi dans notre pays Maz'ûd'a. L'année a été appelée en tribu *milo*.

1139 (1727). H'ammû b. D'rîf, général de Mawlay Ismâ'îl, est monté en montagne à Tisselli, avec une colonne de renégats. Il avait avec lui le Caïd Moh'ammed b. 'Alî b. Brâhîm, de la lignée de Yah'yâ b. Bel'îd u Serh'ân (ayt Ted'd'it, Maz'ûd'a). Cela se passa en septembre. Il bâtit là avec l'aide des Banî Ted'd'it la forteresse de Banî Maghrib (Agadir n-Ayt Tiwchi) en montagne à Tisselli. Il y resta quatre mois à bâtir avec le susdit. Et la calamité marchait avec lui ainsi qu'avec les Ayt H'sayn et les Bani Gd'id'. Il les attaquait à coups de canon : Chaque fois qu'il les attaquait ainsi, ils voyaient s'écrouler un pan de leurs forteresses. Mais tout ce qui s'écroulait, ils le rebâtissaient aussitôt à son insu. Et, de leur côté, ils l'attaquaient : ils se protégeaient alors en interposant entre eux et lui des murs de pisé. Il y eut beaucoup de morts et de blessés des deux partis. Cela dura ainsi jusqu'à la nuit où lui parvint le décès du Sultan Mawlay Ismâ'îl. Il décampa alors vers le Gharb à leur insu.

1145 (1732). C'est l'année dite *berrisol* avec Mûsâ, l'homme des Mjjat'.

1153 (1740). La récolte revint en pays Mez'ûd'a. L'année est dite *khobbeyza* (« la galette » ou « la mauve »).

1154 (1741). Incendie de Niût, dans notre pays Maz'ûd'a.

1190 (1776). Transfert des Zemrân par le Sultan Sidi Muh'ammad b. 'Abdallah. La raison en était qu'ils avaient proclamé en ce temps un individu surnommé *al-Qellâkh* (« le rebelle »).

1191 (1777). Disette dans notre pays. L'orge atteignit sept onces. L'année est dite *sab'awûq*, « des sept onces ». Cette année-la eut lieu le transfert des Mjjat', des Tekna et des Ida u Blal vers le Gharb par ordre du Sultan Sidi Muh'ammad ben 'Abdallah. Cette année, les sauterelles dévorèrent tout notre pays. La faim sévit au point que l'orge atteignit dix onces en monnaie du temps et le blé trente-cinq onces. Et cela dura jusqu'à ce que l'orge atteignît quarante onces le *çâ'*, mesure locale. Les gens s'affairaient à déterrer de l'*irnni* (« tubercule de l'*arisarum* »). Puis Dieu les secourut : ils eurent recours au *khizzo*, c'est-à-dire à la carotte : Dieu leur permit d'en tirer leur subsistance, surtout lorsqu'on en mangeait avec du petit lait. Quiconque mangeait de l'*irnni* était loin d'en prospérer. Il mourait beaucoup de monde. L'année est dite *bû hyûf* « de la consumption ».

1192 (1778). La récolte revint. Mais la misère sévit entre Indmaghurs et ait Tigidar.

1193 (1779). La misère sévit à l'Asif el-Mâl et à Dâr Akimakh. La forteresse de H'ammû b. Mançûr des Lzifat fut détruite par les Ait Ted'd'it et les Gadmiwa.

Puis la famine revint et dura trois ans : 93, 94 et 95, et sévit très fort.

1193 (1781), année dite du Zefriti. C'était le gouverneur du Sultan Sidi Muh'ammad b. 'Abdallah. Son nom était 'Abderrah'mân b. Ibrâhîm le Gadmiwi, le Zefriti. Il fut très dur à l'encontre de certains, surtout des Ayt Gd'id'.

La première pacification, telle que Dieu n'en reproduisit pas de pareille, eut lieu en 1091 (1680). Le seconde de 1147 (1734). La troisième en 1164 (1751). C'est alors que le Sultan Sidi Muh'ammad b. 'Abdallah descendit à Beniout au moment de l'été et razzia les récoltes.



De l'ethnologie a la chronique contemporaine

La sécheresse d'un pareil document contraste fort avec la richesse des traditions orales que l'on peut recueillir ici même pour le laps des derniers siècles. Or, cette histoire contemporaine, telle que l'ont saisie nos premiers chercheurs, s'offre dans un vigoureux contexte ethnologique et s'éclaire d'une hypothèse, celle des *leff*-s, ou « ligues » s'affrontant en dualismes équilibrés.

Selon leur distribution traditionnelle, figurée en 1931 sur la carte par le lieutenant Fournier[1], deux partis d'*Indghertit* encadrent une

1. Arch. in. d'Imintanout. Cf. également la carte de J. Dresch.

masse d'*Imsifern* qui s'étale en croissant des Ayt Talektar du bord du Dir aux Lzifa en passant par le haut pays des Ayt Gd'id'. Ces derniers, occupant en quelque sorte la concavité du croissant, sont encadrés vers la plaine par les *Indghertit* Ayt Ted'd'it, et vers la montagne par les *Indghertit* Ayt ba Ya'qûb.

Il semble que le jeu politique initial ait principalement consisté dans la lutte de deux fractions maîtresses : Ayt Gd'id' et Ayt Ted'd'it. C'est ce qui ressort de la chronique traduite ci-dessus. Avec l'aide d'un caïd Ayt Ted'd'it, Bel'îd as-Sarh'âni, un général de Mawlay Ismâ'îl fait campagne contre les Ayt Gd'id' (1727). Cette alliance makhzénienne, unissant aux Ayt Ted'd'it d'autres *Indghertit*, les voisins Gedmiwa, paraît avoir joué pendant tout le XVIIIe siècle, puisqu'en 1779 encore les *Imsifern* Lzifa, et en 1781 les Ayt Gd'id' à nouveau, font les frais de ces tentatives d'unification monarchique.

Le même système fonctionne pendant le XIXe siècle. Il a été étudié pour cette période par le lieutenant de vaisseau Montagne dans un travail inédit datant de 1924[1]. Après une longue anarchie consécutive à la mort du sultan Muh'ammad b. 'Abdallah (1790), anarchie qui ressuscite l'antique organisation des sénats de fraction et des magasins collectifs, monte une dynastie Ayt Gd'id', qui a duré jusqu'à nos jours. L'histoire de la tribu est désormais faite des vicissitudes de cette famille. D'abord, la voici aux prises avec ses rivaux traditionnels Ayt Ted'd'it (Caïd Abâyus). Puis, l'union s'étant opérée sous les auspices de la *zâwîya* de Sidi Ah'mad u 'Alî, contre les tribus riveraines, le jeu devient plus subtil. L'alliance avec les Mtugga contre les Gedmiwa entraîne les Mez'ûd'a à subir la suzeraineté du trop puissant ami. Pendant le dernier quart du siècle, c'est contre un concurrent du même *leff*, la famille des Ayt 'Alla, que la dynastie aura à lutter. Tout cela se complique des chances zigzagantes de la faveur ou de la défaveur makhzéniennes et du contre-coup des vastes mouvements qui ébranlent alors le Sud marocain : rivalité des deux sultans Mawlay Hâfiz' et Mawlay 'Abd al-'Azîz ; prédications et tentative guerrière de Mâ'al-'Aynîn ; installation du Protectorat.

Concurremment se consomme la décadence au moins politique des institutions berbères. Sénats de fraction[2] et magasins collectifs[3] tombent en désuétude. Les problèmes de coalition dans la guerre et de stockage collectif des grains ont perdu de leur acuité. Vers 1860 déjà,

1. Arch. in. d'Imintanout.
2. Dits *ayt Arbâin*.
3. *Agadir*, plur. : *igudar*. Mme Dj. Jacques-Meunié, qui les connaît bien, propose la traduction de « greniers-citadelles ».

date où s'affermit, contre le péril Mjjat', le pouvoir du caïd 'Alî u Ah'med, la décadence de ces vieilles choses s'avère définitive.

Reste pourtant leur substrat agraire. Celui-ci demeure jusqu'aujourd'hui assez vivace pour que l'évolution de la dynastie caïdale, dynastie assez ancienne et offrant en ce pays un exemple assez remarquable de stabilité, ne tourne pas aux excès de l'autocratisme ni à l'aventure chanceuse du « grand caïd ».

* * *

De la chronique a l'anecdote : la mort du caïd

Certes, le caïd Moh'ammed b. Lah'sen n-ayt Lâsri n'était pas un « grand caïd ». Heureusement pour lui, pour les Français et pour sa tribu. Son tempérament propre, en harmonie avec la solidité sociale des Mez'ûd'a, limitait ses ambitions. A l'automne 1952, l'un de nos officiers a assisté, ou presque, à ses derniers moments. Son récit, à coup sûr trop subjectif, tire de son caractère direct assez de portée documentaire pour que nous n'hésitions pas à le citer en entier.

A la veille d'un départ en congé, j'expédiais tranquillement les affaires du bureau, quand le planton me remit une lettre du caïd Mezoudi[1] : « Je suis au plus mal. Viens me voir. » Avec le médecin, j'ai sauté dans la jeep et nous avons enfilé la piste qui, d'Ouest en Est le long du Dir, mène à la maison seigneuriale. C'est une énorme bâtisse de pisé rouge, ceinte de vergers. Le caïd aimait les arbres et se prêtait volontiers à des essais d'horticulture. Un jour, en vue d'une expérience conseillée par les services techniques, il avait emprunté un *meçref*, c'est-à-dire la valeur d'un filet d'eau sur la part de la tribu. L'expérience finie, personne n'eut le mauvais goût de rappeler ce détail... A l'intérieur, la maison consiste en tortueux dédales, autour d'un patio à vasque, sur lequel s'ouvre la fastueuse pièce de réception : tapis, miroirs, pendules, *bâbour* pour le thé.

C'est dans une pièce nue, d'aspect assez misérable, qu'était accroupi le vieux chef. Son cœur battait trop fort pour qu'il pût s'allonger. Sa noble et maigre figure, marquée par un vitiligo, n'avait rien perdu de son calme. Il me remercia de ma prompte arrivée. Je l'interpellai de sa *nisba* berbère : « Qu'arrive-t-il à Azout'? » *Azout'* : « l'homme des Mezouda », l'homme par excellence de la tribu. C'est ainsi qu'il aimait être appelé. « Je suis dans la main de Dieu », me dit-il. Puis il me requit d'agir pour que son commandement passât à son frère. Le frère était là, courtaud, usé et racé, amateur de chevaux et de filles, mais homme des Mezouda avant tout, comme l'aîné,

1. Nous respectons l'orthographe des noms dans ce document.

dans le bien comme dans le mal. J'ai rassuré le mourant, puis je me suis détourné, pour que le médecin pût l'examiner.

Il n'y avait plus rien à faire, à ce stade extrême de l'urémie. Sinon peut-être de tenter un nouveau régime dans un nouveau milieu, d'arracher le caïd aux remèdes suspects, à la lourde ambiance de la maison. Mais, bien entendu, il ne voulait rien savoir.

Il fallut partir. Dans la salle de réception nous attendait un plat de mouton aux olives. La mort ne pouvait rien contre l'hospitalité...

C'est ainsi que j'ai perdu mon congé. Plusieurs fois, dans les jours qui suivirent, je suis revenu dans la maison de plus en plus morne. Devant le grand portail stationnaient les montures des visiteurs. Des vieillards surtout venaient, compagnons du vieux temps. Devant ce corps de plus en plus miné, haletant de plus en plus fort, j'évoquais les quarante ans d'histoire marocaine qui venaient finir ici...

* * *

Interrompons un instant le narrateur. Voici ce qu'il pouvait évoquer.

Les Mez'ûd'a sont, vers 1900, les vassaux du grand caïd Mtuggi, patriarche de Buabbût. Ils luttent à ses côtés contre les pouvoirs montagnards de l'Est (Gund'afa, Glâwa) et contre leurs voisins arabes de plaine (Ud Bessebâ'). Ce sont les temps du vieux Makhzen : périlleuse instabilité, mais chances ouvertes à l'aventure. On peut finir, comme la caïd 'Omar, dans les prisons lointaines du Sultan. Mais c'est, somme toute, exceptionnel. Tout s'arrange ordinairement par un cadeau ou une intercession. Des amitiés inaltérables se scellent d'un entrelacement de doigts, du partage d'un mets épicé, un soir d'*ah'wach*[1], cependant que trépigne le chœur des citoyens...

Le cycle se clôt par la victoire de Mangin à Sidi bû 'Othmân et par l'installation du Protectorat. Le nouveau pouvoir, bureaucratique et paysan, prêche la vertu aux caïds, bêtes puissantes. Chaque officier, chaque administrateur s'imagine retrouver chaque tribu par lui-même, pour elle-même, de toute éternité. Les alliances du passé se rompent. Le caïd Moh'ammed s'adapte. Il fait sourire à l'âme jardinière des nouveaux maîtres sa propre mainmise sur la tribu. Lui aussi se fait jardinier. Le voilà qui d'abord élague de ses parterres les anciens rivaux, puis les rivaux en puissance, puis leurs oncles, et les fils et les beaux-frères de leurs oncles ! Lui qui rachète de ses deniers les droits d'eau des Mez'ûd'a, nantis à un étranger. La famille des Mtugga est

1. « Danse communale avec chœurs. »

tombée en décadence. Dès la mort du grand caïd (1924), elle fréquente la ville, boit du vin, détraque des autos américaines. Le vassal desserre son licol. Il acquiert, enfin, pour les siens l'indépendance, pour lui le monopole. Et aussi je ne sais quel renom de grand homme tribal agréé des poètes, et que les vieillards, chus en dévotion, considèrent avec indulgence. Il ne garde, pour sa peine, qu'un septième des droits d'eau de la collectivité. C'est peu, dans les mœurs du Sud. Encore en cède-t-il, pour quelques pains de sucre, à quiconque de ses proches en a besoin.

Et, cependant, il n'est pas sans crime. Son cousin dirige, non loin de sa maison, la *zâwîya* de Sidi Ah'med u 'Alî. Cette *zâwîya* est illustrée par une fontaine miraculeuse, une frairie annuelle et l'enseignement de la haute science. Le professeur vire doucement au saint. Il feutre un esprit trop alerte d'une convenable circonspection et du respect interférent de Dieu, du caïd et du bureau arabe. Cependant, il possède une jolie femme. Le caïd la convoite. Force lui reste. Il l'épouse. La tribu, silencieuse, épie les suites. Elle n'attend pas longtemps. Par la malédiction de l'homme d'étude, le caïd devient lépreux. Entendons qu'un vitiligo nerveux décolore par place son épiderme, le marbre de taches rousses. Le corps dépérit, le profil se creuse. Selon la tribu, le caïd expie ainsi l'iniquité majeure de sa vie : l'injure au protecteur du groupe. Car à cela, du moins, il ne fallait pas toucher.

Mais rendons la parole au témoin.

J'ai senti un jour que je le voyais pour la dernière fois. Bien souvent au cours de ces visites, dans la maison taciturne, je m'étais interrogé sur mon droit à être là. Je scrutais, avec une amère lucidité, le signe qui, sur le visage du mourant, ou sur celui de ses proches, m'eût averti d'avoir à partir. Certes, ce vieil homme avait avec nous lié un pacte. Mais jusqu'à quel niveau, dans son âme et dans sa chair, le pacte était-il descendu? Et jusqu'où, dans le cœur de ces hommes et de ces femmes, dont la solennité de la mort était sur le point de libérer le désespoir? La soumission à la force et au système, l'apprivoisement à l'ordre de l'intrus, une accoutumance, une fidélité de quarante ans, le désir enfin de ne pas perdre ce pour quoi on avait tellement perdu : jusqu'où cela aurait porté la patience à l'égard de l'étranger?

Le signe n'est pas venu. Quand je me suis levé, le caïd m'a serré faiblement les doigts en chuchotant « Adieu ». Il avait les yeux d'une couleur noisette habituelle aux yeux du pays. Dans ce regard déjà d'un autre monde, sous le double et le triple voile de la nuit montante, j'ai perçu une lueur...

Le lendemain, sur un marché voisin, le chef de la zaouia, l'ancien rival frustré de son épouse, est arrivé en pleurant et m'a dit en arabe classique la vieille formule de la chancellerie chérifienne : *twuffa al-khadîm*, « le serviteur est mort ».

Il était mort, en effet, l'allié du pouvoir nouveau, le continuateur du vieux

temps, l'exploiteur de la tribu, tout ensemble et son serviteur. Son corps attendait l'heure de la prière méridienne, propice aux funérailles. Dans le patio, les femmes venues de tous les coins de la tribu, honorablement, hurlaient. Les chefs du voisinage étaient tous là, sauf l'*amghar* des Dwiran, adversaire du caïd depuis 1912, et qui était resté au seuil de la maison.

* * *

Réflexions sur l'histoire de tribu au Maghreb

Il fallait accueillir ce témoignage dans son émotion, qui reflète celle du narrateur et de la tribu. La rupture de ton est vive, et devait être respectée, entre la mort du caïd — événement par excellence — et son arrière-plan de continuité et de généralité. C'est un paroxysme, violemment individuel. Mais il doit le gros de sa signification à du collectif, à de l'anonyme : l'ample durée du groupe, dont il n'est qu'un instant chétif ; la force accumulée des générations, inscrite dans le paysage en canaux et en nivellements ; le concert des hommes et des femmes Mez'ûd'a, seul apte en définitive à qualifier le chef, le saint ou le bandit.

« Anonyme », « collectif » : dans la mesure où nous n'en savons pas grand'chose. Le hasard d'une trouvaille, l'aubaine d'un texte restituent soudain çà et là les motifs aigus de la vie. Alors un moment du passé s'éclaire. A qui sait voir, il permet de saisir, sous la gesticulation des personnages, sous le romanesque de l'anecdote, la continuité du groupe. Car bien souvent la véhémence dramatique des passions, l'exaltation de l'image ne font que traduire l'un ou l'autre des grands thèmes inhérents à l'histoire de la communauté. Et l'échange s'accomplit, le circuit se referme entre l'événement héroïque et la vie du terroir.

Reprenons sous cette perspective la chronique du siècle dernier, dans cette partie du Maroc.

Le sultan Mawlây al-H'asan a incarcéré le caïd des Mez'ûd'a (1886). La famille se réfugie dans la *zâwîya*, lieu d'asile, où nul ne peut la menacer. Tandis que le caïd 'Alî pourrit dans une geôle, à Tétouan, son frère, Lah'sen, père de notre héros, recourt à la sapience. Il se fait *t'âleb*[1]. Le décès du monarque le rendra au siècle. Mais le lien entre le pouvoir et la doctrine ne se détendra plus. Une sorte de division du travail, conforme aux traditions locales, concentrera les deux « fonc-

1. Littéralement : « aspirant ès-sciences ».

tions » dans le même lieu qu'illustrent, à peu de distance l'une de l'autre, la maison de prière et la maison de commandement, la *zâwîya* et la *qaçba*. C'est pour avoir enfreint cette solidarité que le caïd Moh'ammed est devenu lépreux...

Pendant les premières années du xxe siècle, ce ne sont que rivalités entre Mtugga, Glâwa, Mez'ûd'a. On se fusille dans les séguias de l'Asif el-Mâl. Cependant, la crise dynastique oppose « 'aziziens » et « h'âfiz'iens ». Voici qu'un sorcier de Mauritanie, le « Sultan bleu », précédé d'une intense propagande confrérique, a franchi l'Atlas. Ah'med, frère du caïd, le suit jusqu'au Sidi bû 'Othmân, d'où il revient vaincu et blessé (1912). D'impérieuses nécessités de rajustement, de renouvellement, s'imposent alors aux forces convulsives du Sud. Le cycle agricole se renoue dans une sécurité nouvelle. Sous la conduite des grands caïds, le Haut Atlas, monde de paysans hydrauliciens, déborde largement, vers le Sud et vers le Nord, par le pouvoir politique.

1931 : le dernier *amghar* indépendant de la montagne Seksawa, Ah'med u Mulid, s'est rendu. Il est placé sous la surveillance des Mez'ûd'a : décalage significatif du relief entre le Haut-Seksawa et la plaine, décalage aussi dans l'adaptation aux temps modernes. Dans la plaine a déjà commencé le temps des bureaux, quand les vieilles conjurations font encore lever les guerriers de la montagne.

A vrai dire, le temps des bureaux est aussi celui des marchés fournis, des routes sûres, des défrichements. Une ère nouvelle de valorisation amplifie le legs des aïeux. Elle prolonge l'ère antique où furent creusés les canaux de l'Asif el-Mâl. La présence des nouveaux venus reçoit de la sorte une justification inattendue : cautionnement d'une magie rustique sous-jacente à l'Islam. Quand l'instinct des intrus descend jusque-là, quand leur emprise sait n'être qu'indirecte et qu'ils se gardent de tout débat d'exploitation, la tribu — cette génération de la tribu — fait taire d'autres raisons, étouffe d'autres mobiles, et se rallie. C'est le cas, sans doute, du caïd Moh'ammed b. Lah'sen. Il naît dans la *zâwîya* où son père a fui les geôles du Makhzen. Il meurt féal du pouvoir nouveau. Dans l'intervalle, sa vie a exprimé avec une exactitude, je crois, privilégiée, une phase de l'histoire des Mez'ûd'a.

Par cette histoire, en elle, sous elle, se poursuivent les échanges entre le pays et l'homme, entre l'héritage du passé et l'initiative du présent, entre la durée collective et l'événement qui « personnalise ». Elle combine ainsi de multiples facteurs qu'il faudrait à la fois fouiller dans leur originalité, et remettre en proportion, dans une synthèse qui

fût aussi totale que la vie. Ambitions impossibles ! Tout au plus avons-nous pu saisir à la dérobée quelques indices :

— des noms : fossiles authentiques, mais obscurs ;

— un paysage rural : l'appropriation réciproque du groupe et du terroir s'y distingue, mais elle se dérobe en général à toute chronologie ;

— une civilisation agraire. Dans le cas des Mez'ûd'a, les rites, les techniques de production et la morphologie concordent. Cette concordance varie dans le temps et résulte d'éléments parfois identifiables ;

— plusieurs strates de construction islamique, d'interprétations et d'élaborations étiologiques : ainsi se révèle un long débat entre la culture locale et l'orthodoxie ; le droit, la liturgie, là où il y a des archives, permettent çà et là de repérer un fait, de dater un phénomène ;

— des annales : combien précieuses, là où nous en découvrons, malgré leur sécheresse ! Outre sa valeur documentaire, le genre révèle une propension spécifique du milieu ;

— l'ethnologie de l'époque présente, avec le dualisme équilibré des *leff*-s, hypothèse qui rend compte, dans une assez large mesure, de la chronique politique du dernier siècle ;

— enfin, l' « événement », le « moment », là où ils se peuvent percevoir ou restituer.

Qu'il faille tenter de donner à chaque série de documents ou de faits le langage qui lui est propre, ce ne sera pas coquetterie d'expression. L'exigence de style traduit en l'espèce un aveu : celui de la discordance des matériels que le passé offre à notre critique. Signaler cette discordance des matériels, c'est proclamer une méthode, celle du recours systématique aux disciplines diverses : linguistique, histoire rurale, ethnologie, déchiffrement de textes, etc., dont la collaboration peut seule éclairer le passé.

Et surtout quand ce passé est celui d'une tribu marocaine ! Outre que toute histoire locale se tient nécessairement au ras du sol et touche donc à la fois aux techniques et à l'économie, à la magie et au droit, l'archaïsme du Maghreb, les résistances qu'il oppose à la recherche, la divergence foncière entre des archives, qui tendent au genre arabe, et un style de comportement souvent antérieur ou extérieur à l'Islam : tout cela crée de formidables disparates.

Ces disparates, la vie les résout plus ou moins. La plus intime de ces personnalités de groupe réside dans la façon dont s'y combinent les diverses phases, les divers niveaux, les divers ordres des phénomènes que l'étude des noms, du paysage, des annales, etc..., laisse parfois entrevoir. Mais la combinaison n'est pas partout aussi poussée. Dans

le cas d'un grand nombre de sociétés nord-africaines, elle n'a pas joué, ou bien s'est rompue. Le site topographique, le nom du groupe, ses structures, ses attitudes se sont dissociés. Une culture bédouine règne, sans adhérence réelle, sur les bases d'antiques paysanneries. De vagabondes odyssées font essaimer les familles ethniques, et plus encore leurs noms, devenus de purs signes, aux quatre coins de l'espace maghrébin. Les cadres qui subsistent sont des ordres de compromis, fragiles résultats d'une histoire cent fois refaite. Et que dire des formidables évolutions que, depuis plus d'un siècle, la présence française impose à des ensembles déjà si composites? Les personnalités collectives ou individuelles se tirent comme elles peuvent de cette véritable *diaspora* des attributs sociaux.

Les Mez'ûd'a offrent, en regard, sous des proportions modestes, un exemple de solidité, de permanence. Réussite précaire, certes, et vulnérable, mais qui, somme toute, n'a pas mal résisté aux temps nouveaux. Au moins se sont préservés ainsi jusqu'à nous une continuité de vie, un style d'histoire.

J. Berque.

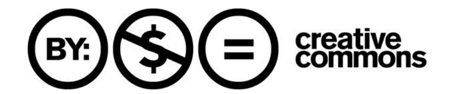
Directeur d'Études à l'École pratique des Hautes-Études.



Jacques Berque

Cent vingt-cinq ans de sociologie maghrébine

In: Annales. Économies, Sociétés, Civilisations. 11e année, N. 3, 1956. pp. 296-324.



ÉTUDES

CENT VINGT-CINQ ANS DE SOCIOLOGIE MAGHRÉBINE

A l'occasion du centenaire de
la Société historique algérienne.

« L'humanité est une. Les différences que l'on remarque entre les diverses sociétés qui la composent sont plus apparentes que réelles.... » Elles se ramènent pour la plupart aux conditionnements du milieu. C'est à ces influences concrètes, c'est à ces contrastes psychologiques que devrait s'attacher une analyse affranchie de l'exotique et du pittoresque. Voilà par quelles considérations Pellissier de Reynaud, le chroniqueur des *Annales Algériennes*, commence un *Mémoire sur les mœurs et institutions sociales des populations indigènes du Nord de l'Afrique*[1].

Le livre paraît en 1854. Une génération seulement s'est écoulée depuis la prise d'Alger, et déjà la réflexion a passé plus d'une fois de l'un à l'autre pôle des sentiments que devait, durablement, inspirer l'homme maghrébin : émoi philosophique devant tout ce qu'il affirme, par rapport à nous, de différences ; proclamation, non moins philosophique, d'une identité. Chaque fois que cette philosophie laisse sa part à l'observation positive, la connaissance fait un bond. Il en est ainsi dès le début. Il en sera ainsi jusqu'à nos jours.

Déjà, de l'honnête travail de Genty de Bussy[2], ressort une image suggestive. Bourgeoisies citadines, tribus arabes et kabyles, juifs, mozabites y sont décrits sous des traits que l'enquête ultérieure a plutôt complétés que démentis. C'est que d'impérieuses nécessités d'action ont, dès les commencements, imposé une recherche qui se soumit à l'incessant critère de la réussite ou de l'échec. Aussi bien l'époque est chaleureuse. Il s'y pose des problèmes, il y surgit des situations, des aventures individuelles ou collectives, merveilleusement propices à l'appréhension des sociétés indigènes. Entre tant d'autres, par exemple, les débuts de Lamoricière, le consulat de Daumas à Mascara, les voyages de Léon Roches, et surtout les premiers développements du Bureau arabe.

1. E. Pellissier de Reynaud, *Annales algériennes*, 2e édition, Alger, 1854, t. III, p. 426 et suiv.
2. *De l'établissement des Français dans la Régence d'Alger*, Paris, 1839. Cf. notamment le chap. II du t. I, et, p. 520 et suiv., un perspicace programme de recherche.

I. — Le Maghreb de 1830

Ce Maghreb, impossible, pour l'instant, de le restituer avec quelque certitude. Essayons pourtant de nous le figurer, à l'aide de documents trop rares, trop peu exploités, trop peu recherchés[1], à l'aide surtout des analogies que l'on peut tirer de telle ou telle de ses régions parmi les mieux préservées, les plus tard venues au développement moderne. Sur les trois quarts du pays règne alors une économie agricole et pastorale à mouvements cycliques. Le groupe rural sème et moissonne ; tout le reste du temps il pacage. Culture et pâquis sont le plus souvent disjoints. Entre les deux terroirs, la distance est parfois considérable. De là, ces déplacements continus, cette quête perpétuelle d'espace. Un tel rythme impose aux groupes une difficile stratégie d'équilibres réalisés par le pacte ou la violence. De là une atmosphère spécifique de rapine et d'accords, d'harmonie patriarcale et de dures compétitions. La tente vagabonde convient à un pareil système. Tantôt elle constitue le seul genre d'habitat, tantôt, plus rarement, elle complète la maison en dur, la prolonge, pour ainsi dire, à la mesure d'expansions que seules viennent borner des expansions rivales.

L'équilibre ainsi cherché entre l'homme et l'homme dépend d'un autre équilibre qui se cherche entre l'homme et le milieu. Il obéit donc étroitement aux aléas naturels. Une abondante pluie d'octobre dilate la tache de labours, autour du village, jusqu'à réduire dangereusement la part des troupeaux. D'où guerre permanente entre la bête et la plante. Une forte poussée de graminées, un agnelage favorable : et le cheptel s'enfle démesurément, au-delà des possibilités en eau. Ainsi le groupe dispute sa vie dans l'alternance de la pléthore et de la disette. D'où le tableau étonnamment contradictoire que les documents suggèrent. La Régence fournit des grains au Directoire. Mais les années de famine suivent régulièrement les années d'abondance. Une spéculation qui se rattache, de proche en proche, au vieux commerce méditerranéen exploite ces contrastes. Son caractère est l'usure, sa substance l'aléa, sa technique l'accaparement, l'opération à terme. Au fond, elle consiste dans un essai d'emprise sur la durée, que le groupe rural n'arrive pas à maîtriser : il y échoue, faute de réserves, et faute d'outillage. Il développe cependant, pour conjurer le mal, une formidable vie d'association, et crée des polices communautaires malheureusement traquées, à la fois par le droit religieux et par le pouvoir personnel.

Si tel est le plan « écologique », pour ainsi dire, sur lequel doit se situer la première démarche d'une analyse soucieuse d'envisager les institutions dans leur contexte de réalités concrètes, que dire des comportements collectifs ? Soumise étroitement aux hasards du milieu, dont elle ne se sauve, en définitive, que par la fécondité biologique, la vie des groupes est empreinte

1. Parmi les livres de l'époque, citons surtout la *Relation d'un séjour à Alger*, traduite de Pananti, Paris, 1820 ; W. Shaler, *Esquisse de l'état d'Alger*, Paris, 1830 ; Dr Shaw, *Voyage dans la Régence* (xviiie s.), Paris, 1830 ; M. Roset, *Voyage dans la Régence*, Paris, 1833, 3 vol. Parmi les auteurs modernes, c'est surtout M. Emerit qui s'est attaché à la mise en œuvre de documents originaux ; cf. notamment son *Algérie à l'époque d'Abd el Kader*, Alger, 1951. Également X. Yacono, *La colonisation des plaines du Chélif*, Alger, 1955, t. I, pp. 205-209.

d'un fidéisme que d'âpres instincts acquisitifs compensent, bien plutôt qu'ils ne le contredisent. Corrélativement, la part des techniques est misérable. Sauf en matière d'irrigation, leur efficacité, soustraite à la volonté de l'homme est visiblement débordée par celle des facteurs naturels, c'est-à-dire, à certains égards et en d'autres termes, par celle des agents surnaturels. D'où l'importance de rites agraires, que n'a pu refouler l'Islam. L'économique, est dominé et recouvert par le magico-religieux. Les mécanismes de production disparaissent sous l'exubérance des rapports avec l'invisible.

Ce n'est pas un hasard que l'agriculture ne soit pas un « métier », que ses tâches se dispersent en coopérations, dont la richesse juridique ne peut guère pallier l'impuissance. Dans cette économie, guère de faire-valoir direct. Les quelques hectares que peut retourner la charrue occupent au moins deux personnages : le propriétaire et le manouvrier, ou *khammès.* Une indivision touffue dissout les initiatives. Un parasitisme, inhérent à un système de production cependant propice aux répartitions minutieuses, régit ces sociétés. Là où il est le plus accusé, (nous pouvons encore en observer quelques exemple typiques), c'est dans les pactes entre nomades et sédentaires des oasis. Il faut y voir sans doute la trace de phénomènes plus généraux qui devaient, contrariant d'âpres instincts égalitaires, aussi bien que la morale de l'Islam, alimenter cette puissance de révolte si caractéristique du Maghreb. En somme, l'élément matériel de la production et des échanges s'efface sous la luxuriance des rapports humains. De ceux-ci l'argent n'est que rarement l'interprète ou l'étalon. Il règne surtout dans les villes, où une assez courte industrie artisanale laisse large place au commerce d'importation, à la tradition méditerranéenne d'« échelles ». L'usure n'est exercée que par des minorités. Le négoce, en relations avec l'essor de bourgeoisies plus ou moins allogènes, reste en somme une spécialité excentrique. A la campagne, une économie de prestige et d'hommage, de don et de contre-don, d'échanges rythmés par le *souq* de la semaine, l'emporte de loin sur le phénomène monétaire. D'ampleur chétive, celui-ci trouve sa revanche dans l'outrance psychologique et le défi social. Les moralistes, ascètes et juristes le combattent. Mais, contre le ritualisme des campagnes et le mercantilisme des villes, ils ont la tâche lourde. On ne s'étonne pas, en vérité, que devant tant de problèmes de déviation, d'aberrance et presque d'hérésie, le droit citadin, tel par exemple, le *Amal al-Fâsî*, ait combiné le plus astucieux mélange de subtilités conciliantes et d'irrédentisme chimérique. Rien ne traduit mieux l'échec non tellement des normes positives, que de la raison, de la logique, à clarifier des rapports dont ces pages auront fait sentir la résistante complexité.

Est-ce à dire que cette confusion, que cette mobilité ignorent toute symétrie ? Au contraire, elles s'ordonnent selon des lignes surgies dirait-on du désordre même. La compétition belliqueuse des groupes, à la fin, s'équilibre. Leurs élans vitaux vers le labour, le pacage ou la collecte forestière sillonnent l'espace maghrébin de voies qui sont aussi celles de l'hagiologie. A travers toutes les vicissitudes, le maraboutisme sauvegarde une constance étroitement liée à la personnalité des terroirs. Une politique retorse élève certains chefs, certaines « grandes familles » aux amples stratégies. Contours

ethniques, itinéraires économiques et spirituels, zones d'influence s'articulent en fonction de légendes d'origine. Celles-ci permettent d'entrevoir l'identité du groupe sous la fluidité des noms, ou la permanence des noms sur un agrégat social renouvelé. Les sociétés nord-africaines ressortissent ainsi à un système d'aires et de cycles, grossièrement mais commodément défini par le terme de tribu.

Mais sous cette dimension tribale se décèlent des dimensions plus ténues : rayon d'appel du marché, audibilité du muezzin, publicité de certaines opérations communales, capacité d'expansion du groupe sur la friche qui règne alentour, comme une providence communale ; « projection » du droit de la culture sur le droit de pâquis, préséances dans l'ordre d'irrigation, etc. Une sorte d'irradiation de la personne humaine, de ses « usances » et « dépendances », se heurte au principe rival des libres espaces. Et c'est là qu'il faut chercher, intimement liée à la densité des groupes et à la nature des terroirs, l'origine du débat maghrébin entre le privatif et le collectif. C'est à ce niveau, en tout cas, qu'il faudra que l'analyse descende pour trouver, dans des rudiments obscurs, mais combien essentiels, l'explication d'une sociabilité *sui generis*.

Cette pastorale précaire règne, vers 1830, sur la plus grande partie du Maghreb. Nous l'entrevoyons à peine, bien loin de pouvoir la déchiffrer. C'est cependant une réalité de base. Certains parmi les Français, administrateurs ou chercheurs, l'ont trouvée d'instinct, si dissimulée qu'elle fût sous la morale du groupe, sa geste patriarcale et son honneur emphatique. Mais ils furent rares. La plupart se sont placés et sont restés, peut-être jusqu'à nos jours, au niveau de la tribu, jugée réalité par excellence. A cela concoururent bien des circonstances, bien des complicités.

II. — L'optique de bureau arabe

De son alliance avec la tribu, forme qui semble alors régir la plus grande partie du Maghreb, l'institution du Bureau arabe a tiré sa force et ses faiblesses. Elle est la pièce maîtresse d'un système dont les méthodes et le style n'ont pas encore fini d'émouvoir la controverse. Mais elle ne nous intéresse ici qu'en tant qu'outil de connaissance[1]. De cet outil, les réussites furent précoces. Toute une série d'œuvres paraît vers 1840. Les auteurs appartiennent proprement à la génération romantique. Romantique est leur sens de l'exotisme, leur parti-pris en faveur d'une civilisation dont ils ont le mérite de dégager la noblesse d'allures en même temps que les puissances d'appel. Ils perçoivent un message sous la noblesse des silhouettes, le drapé des attitudes, l'allure du comportement. Et s'ils ne vont pas jusqu'à en faire l'un des privilèges de la race arabe, ils ne sont pas loin — le saint-simonisme aidant — d'ériger un humanisme oriental en digne pendant de l'humanisme classique.

A cette intuition, que nous n'aurions garde de contredire, ils joignent

1. Bibliographie dans la remarquable thèse de X. Yacono, *Les Bureaux arabes à l'évolution des genres de vie indigènes dans l'Ouest du Tell algérois*, Paris, 1953, p. 407 à 424. Cf. également *L'Afrique française du Nord*, Bibliographie militaire, Paris, 1930, t. II, p. 135 et suiv. ; et *passim* Ch. Tailliart, *Essai de Bibliographie méthodique et raisonnée*, Paris, 1925, où le classement par catégorie d'auteurs n'est qu'alphabétique, confondant ainsi les époques les plus diverses.

les approches les plus sensuelles. Le guerrier des montagnes telliennes et du « désert » leur apparaît comme un champion occupé des seuls travaux de l'honneur militaire et de l'amour. Cela n'est pas sans exercer séduction et contagion. La femme arabe participe de ce style héroïque. Sa fréquentation est certainement pour beaucoup dans l'apprentissage d'un milieu tellement défendu. L'« hôtesse arabe » chantée par Hugo et Bizet, fut savourée par bien d'autres. Et si l'épisode décrit par Léon Roches n'est pas authentique, nul doute que les aventures de ce genre ne fussent nombreuses.

A tant d'appas de la vie indigène s'ajoutent ses valeurs de libération et même d'alibi. Délivré des contraintes d'une société bourgeoise encore formidablement engoncée dans ses hypocrisies, le jeune officier, devenu roi, ou peu s'en faut, est tenté de soutenir à fond son personnage. Le burnous du *beylik* n'est pas seulement pour lui une accommodation de l'uniforme, non plus qu'un travesti esthétique. Quiconque a vécu la vie de Bureau arabe sait combien peut être forte à certains moments la tentation d'une métamorphose totale. Cette sensation, un Foucauld l'éprouva. Beaucoup d'autres, avant ou après lui, l'éprouvèrent aussi. Certains ne reculèrent pas devant la mue psychologique. Ils accomplirent en eux le chef patriarcal, aux dépens des conventions les mieux reçues et parfois de la morale. Ce qui peut aller fort loin. Témoin l'affaire Doineau[1]. En général, l'aventure s'arrête en chemin. Mais l'homme de Bureau arabe, revenu parmi les siens, leur sera pour toujours étranger. Sa vraie patrie, il l'aura trouvée dans une combinaison étrange de chauvinisme français et d'adhésion à la cité arabe.

C'est dire qu'homme de science, sa quête est participante. D'où le charme entraînant des pages qu'il consacre à ce qu'il connaît le mieux. A vrai dire une typologie de la tribu arabe se fixe dès les premiers ouvrages de Daumas, de Richard, de Pein, de Hugonnet, avec une telle justesse que les générations postérieures l'ont, somme toute, fort peu modifiée.

De ces premières études, cautionnées par l'action, procède le thème de la « famille patriarcale ». Il n'a pas cessé de fournir une clef d'interprétation, utilisée jusque dans les derniers travaux de R. Montagne. L'observation directe n'est d'ailleurs pas seule à jouer en l'espèce. L'information médiate reconstitue, patiemment, les phénomènes soustraits à nos prises. Une subtile critique du témoignage sait tirer la réalité de l'amplification et, parfois, de la fiction. Cette méthode connaît, avec les enquêtes de Daumas sur le Sahara[2], de Carette[3] sur la Kabylie, des triomphes qui, cinquante ans plus tard, se renouvelleront à propos du Maroc. Si Mouliéras[4], à l'aide de moissonneurs rifains, arrive à décrire par le menu des zones jusque-là infréquentées, c'est que les travaux des premiers chercheurs ont mis au point une méthode d'investigation orale, qui peut aller très loin et très profond.

1. G. Delayen, *Les deux affaires du capitaine Doineau*, Paris, 1924 ; Ch.-A. Julien avait déjà, dans son *Histoire de l'Afrique du nord* attiré l'attention sur cet épisode et le retentissement que lui donna la plaidoirie accablante de Jules Favre.
2. *Le Sahara algérien*, Paris, 1845 ; *Le grand désert*, Paris, 1848. Et aussi Daumas et Facor, *La Grande Kabylie*, Paris, 1847.
3. *Études sur la Kabylie proprement dite*, Paris, 1848.
4. *Le Maroc inconnu*, Paris, 1899.

Sans commune mesure avec ses devanciers, L. Massignon, a pu interrogeant une multitude de documents, ressusciter le monde de Léon l'Africain[1]. La parole, ou l'écrit consignant la parole, expriment une part notable de cette culture fascinée par elle-même et qui cherche parfois, dans la représentation qu'elle se forme de ses propres réalités, un soutien contre ces réalités mêmes. C'est en écoutant le nord-africain parler de soi qu'on risque le mieux de restituer non seulement sa subjectivité, mais son milieu objectif. A preuve l'essentielle contribution que, de W. Marçais et E. Laoust jusqu'à Boris, l'ethnologie nord-africaine doit à la linguistique.

Une association invincible lie en notre esprit la notion de verbe à celle de civilisation orientale. Mais n'imaginons pas que l'arabe seul ait nourri les publications où se résumait l'expérience des compagnons de Bugeaud. La Kabylie n'a pas été négligée. Plus encore que le livre qu'y a consacré Daumas, je citerai celui de Devaux[2] son cadet de vingt ans, livre où nous retrouvons avec surprise non seulement beaucoup de ces *qanun*-s montagnards promis par la suite à une si belle destinée de controverse, mais encore une analyse aiguë des *soff*-s ou ligues, et même une carte de leur répartition alternée : quelque chose comme cet échiquier des *leff*-s qu'on observait, quatre-vingts ans après, dans le Haut-Atlas marocain.

L'antithèse de l'Arabe et du Kabyle est devenue lieu commun en 1845. A ce moment, l'insurrection du Dahra suggère au capitaine Richard[3] de fortes pages sur la mentalité des inspirés, champions d'un millénarisme latent, insurgés et « maîtres de l'heure », en qui s'incarnent de temps à autre, à un haut degré de violence compensatoire et d'individualisme héroïque, les aspirations du Maghreb. Cette mention de l'excessif, de l'*effervescent*, comme dirait aujourd'hui G. Gurvitch, compense celle, non moins exacte, d'une mentalité plus quotidienne et plus prosaïque, que la domination européenne et l'essor économique ont naturellement tendu à développer. D'emblée, une « topographie morale »[4] du nord-africain se dessine ainsi, il y a plus d'un siècle. On ne peut pas dire que beaucoup d'enquêtes de psychologie sociale, normale ou pathologique, soient, depuis, venues l'enrichir. La chronique des insurrections, patiemment tenue par nos devanciers, fournirait pourtant une riche matière, qui n'a pas été mise en œuvre.

Si le type du *mahdi* participe à la fois de l'explosion sociale et de l'éruption religieuse, les coteaux plus modérés de la croyance et du rite s'illustrent de silhouettes moins dangereuses. Ce sont celles des saints innombrables dont les tombeaux, en forme de coupole, signalent tous les hauts lieux du paysage. Ancêtres éponymes, hommes-médecins, patrons de sources et de bergerie, fondateurs de cités : les deux livres de Trumelet[5], en donnent le répertoire le plus étendu. Il a fallu attendre E. Dermenghem pour qu'une nouvelle contribution valable fût apportée à l'hagiologie du Maghreb.

Ce n'est pas un cas isolé. Sur un grand nombre de points et particuliè-

1. *Le Maroc dans les premières années du XVI[e] siècle*, Alger, 1906.
2. *Les Keballes du Djerjera*, Paris, 1859.
3. Ch. Richard, *Étude sur l'insurrection du Dhara*, Alger, 1846, p. 6.
4. L'expression est du capitaine Richard.
5. *Les Saints de l'Islam*, Paris, 1881, et *L'Algérie légendaire*, Alger, 1892.

rement sur la culture tribale, la somme de connaissances acquise vers les années 1850, ne devait plus, de longtemps, progresser. Villot ne dépasse guère Daumas, bien qu'il lui soit d'une trentaine d'années postérieur. Stagnation comme précocité sont imputables aux méthodes du Bureau arabe. L'enquête est trop engagée, trop contiguë, si je puis dire, à son objet. Elle pèche par utilitarisme et impressionnisme. Elle ambitionne, au mieux, un échantillonnage de recettes. Manquant pour la plupart de formation scientifique, ces chercheurs s'en tenaient à ce qu'ils croyaient être les secrets moteurs de l'indigène, c'est-à-dire, fatalement, de l'indigène par rapport à nous, et parfois même de l'indigène pour Affaires indigènes ! Mais comment leur reprocher de n'avoir pas été plus loin ? L'ethnologie n'était pas née. On voit, sans surprise, Hugonnet commettre un contre-sens à propos d'un magnifique cas de *taoussa*[2] ; Daumas, comme plus tard Rinn, avancer les plus extravagantes étymologies. L'époque s'ouvre où chaque colonel retraité risque une théorie personnelle sur l'avenir des Berbères, les racines communes au français et à l'arabe, etc.

La date de 1848, qui est celle de la rédaction de l'*Avenir de la science*, marque en France la victoire des sciences historiques. Un comparatisme de plus en plus informé, une méthode de plus en plus rigoureuse s'offriront désormais aux études nord-africaines. A vrai dire, le professeur n'en avait jamais été absent[3]. Les érudites recherches d'un Berbrugger, les traductions d'un Rémusat, et celles surtout de Slane, qui « lancèrent » Ibn Khaldoun, épaulaient et amplifiaient l'apport de l'observation directe. Une certaine interpénétration régnait d'ailleurs entre chercheurs de l'une ou de l'autre origine. Elle régnera jusqu'à nos jours. Parmi les noms que je viens de citer, plusieurs sont ceux d'interprètes militaires. Nombre d'officiers et d'administrateurs acquièrent un nom scientifique et finiront dans la recherche pure : rien que, parmi les plus récents, Castries, Le Chatelier, Doutté, et, tout proche de nous, Robert Montagne.

Prestigieuse tradition ! Mais dangereuse. Rares seront ceux qui pourront faire concourir l'une à l'autre la connaissance et l'action jusqu'au point d'insistance et de technicité requis de plus en plus par nos études... Et s'il fallait, oubliant les individus, confondant les époques, qualifier d'un mot ce siècle — et plus — de sociologie nord-africaine, on pourrait dire qu'il ne s'est pas suffisamment affranchi de ses chances initiales. Il a toujours gardé en ses hommes, en ses entreprises, par ses défauts comme par ses qualités, quelque chose des premières réussites du Bureau arabe. Réussites précoces, mais que la suite des temps devait rendre de plus en plus inégales aux problèmes de l'action et de la connaissance.

1. *Études algériennes*, 1871.
2. *Souvenir d'un chef de bureau arabe*, Paris, 1858, p. 33.
3. Cf. notamment la collection de *L'Exploration scientifique de l'Algérie*, Paris, 1844-1854.

III. — Monographies, explorations

« Sociologie » ai-je dit. Le mot allait naître, justement, au tournant du siècle. Des esprits attentifs ne l'avaient pas attendu pour méditer sur ce que l'U.N.E.S.C.O. appelle aujourd'hui « l'originalité des cultures ». En Algérie, le socialisme utopique, en quête de Salantes à fonder, inspirait à Enfantin[1] des distinctions souvent aiguës, accompagnées de contestables jugements de valeur, entre les « petites tribus » du littoral et les « grandes tribus » du Sud, habitat des « poétiques Mandrins ». Le saint-simonisme conflue curieusement avec l'expérience des manieurs de tribus pour inspirer la fameuse lettre de Napoléon III sur le « royaume arabe ». Le senatus-consulte de 1863 fixe la propriété collective des tribus et entame, par la création du *douar* commune, une évolution qui n'a malheureusement pas porté tous ses fruits. Il déclenche un énorme effort d'apurement foncier et de monographies, qui nous intéresse ici à ce second titre. L'effort est certes inégal, selon les régions, l'époque et la personnalité de l'enquêteur. Visant à donner de l'Algérie une description complète, digne pendant de la *Description de l'Egypte* due aux savants de Bonaparte, il n'a, dans cette entreprise, jamais été dépassé, ni même continué. Quel prix n'aurait pas l'exploitation systématique et la mise en œuvre critique d'une telle documentation !

Cet âge des monographies est illustré par quelques noms de chercheurs : E. Mercier, Féraud, Arnaud entre autres. Les collections de la Société historique algérienne, des Sociétés de Géographie d'Alger et d'Oran, de la Société archéologique de Constantine, donnent une idée de sa richesse. Cette quête opiniâtre s'enrichit naturellement de son propre acquis. Dans les dernières années du Second Empire, elle parvient, dirait-on, à maturité. L'espace algérien, l'espace de la connaissance française en Afrique, se dilate en surface et gagne en profondeur. Le mouvement est soutenu par l'optimisme d'une expansion encore adolescente.

H. Duveyrier passe trois années (1859-1862) au Sahara[2]. Il explore ce peuple étrange, les Touaregs, dont il scrute aussi bien la psychologie, que la vie concrète et le passé. Son dessin est ferme, sa sensation est vive et comme palpitante de cet attrait du Sud qui alimentera encore, trois générations après, le romantisme suspect de l'*Atlantide*. Mais nous en sommes encore à la phase de l'épopée. Je ne sais rien de plus étonnant que le Rapport d'enquête consacré à l'infortunée mission Flatters[3]. Centré, comme un drame classique, sur la trahison d'un guide, le récit dégage une intense impression d'aventure et de vérité. De ces pages d'une sécheresse toute administrative ressort çà et là une image bouleversante. J'y ai trouvé deux scènes à l'antique : les survivants assiégés consomment, mêlé aux dattes que leur ont vendues les assiégeants, le suc de jusquiame qui rend fou ; ou cette soirée à laquelle

1. *Colonisation de l'Algérie*, Paris, 1843, cf. surtout section III, sur la « colonisation des indigènes ».
2. *Les Touaregs du Nord*, Paris, 1864.
3. *Deuxième mission Flatters*, Alger, 1882.

assiste l'un des fuyards, et où sonne le violon monocorde, dans le campement, d'une poétesse en état d'*asri*....

Cette vocation saharienne, de découverte en découverte, d'approfondissement en approfondissement, annonce l'œuvre de Foucauld sur le Hoggar, qui constitue sans doute l'ensemble monographique le plus complet qu'on ait jamais consacré à une société maghrébine. L'axe de l'enquête était la langue, « phénomène social total » s'il en fût, et dont l'investigation a toujours mené si loin les chercheurs. Je n'en veux comme preuve que le *Dictionnaire* autographe qu'a publié le regretté A. Basset, longtemps après la mort de Foucauld. La glose s'y assortit de notations ethnographiques, parfois même de croquis. On y retrouve, en quelque sorte à l'état analytique, ce que synthétisent à l'état de chant les *Poésies* touarègues, parues bien auparavant. L'adhésion ne saurait être refusée à l'œuvre non plus qu'à l'homme. Foucauld est, en termes temporels, à l'extrême avant-garde d'une poussée superbement triomphante, et qui triomphe par l'investigation scientifique comme par la conquête. Celle-ci d'ailleurs prend à ce moment le nom caractéristique de pénétration, de pacification. De là à voir dans l'admirable solitaire, comme l'ont essayé certains, un « saint des Affaires Indigènes » il y a loin : ce serait calomnier le héros. Mais sociologiquement, il faut le replacer dans son contexte et ce contexte est bien celui d'une expansion.

Avant le Sahara, Foucauld avait parcouru le Maroc. Le voyage est de de 1883-1884. Mais la relation ne paraît qu'en 1888, précédée d'un magistral rapport de Duveyrier. Cette exploration éclipse toutes celles qui l'ont suivies, même celles de Segonzac, de Brives, de Doutté. Elle ne saurait faire oublier toutefois l'énorme effort d'enquête qui, vers la fin du XIX[e] siècle, s'acharne au déchiffrement de contrées jusque-là presque inconnues : et là encore la connaissance précède et escorte l'action économique. L'intuition esthétique d'Isabelle Eberhardt coudoie un temps l'intuition politique de Lyautey : rencontre de haut goût ? Notre dette est grande à l'égard de tant de travaux amassés dans des collections comme les *Documents sur le Nord-Ouest africain*, l'*Afrique française* et, plus tard, *Villes et tribus du Maroc*. Il y a encore pour nous bien des enseignements à tirer de ces mémoires. Et de même que beaucoup de données historiques reçues sur le Maghreb remontent à Carette[1], on serait surpris des aperçus que renferment parfois ces volumes érudits : nous les retrouverons par la suite, dans tel ou tel livre de lecture plus aimable. En feuilletant un mémoire sur le Touat, dans lequel E. F. Gautier a plus tard généreusement puisé, je trouve un rapprochement entre le *soff* dit Sefian de ces oasis et la tribu de même nom au Maroc[2]. Notation d'importance. Le passage entre noms de groupes territoriaux et noms de groupes non-territoriaux : classes, ligues ou partis, — paraît offrir l'une des clefs d'interprétation du vieux Maghreb.

1. W. Marçais l'avait déjà signalé dans son magistral mémoire « Un siècle de recherches sur le passé de l'Algérie musulmane », dans *Histoire et historiens de l'Algérie*, Paris, 1931, p. 143.

2. De la Martinière et N. Lacroix, *Les Oasis de l'extrême Sud algérien*, Alger, 1897, p. 188 et suiv. Cf. déjà l'étude des *soff*-s du Sahara dans L. Rinn, *Histoire de l'insurrection de 1871*, Alger, 1891, p. 483 et suiv.

Le capitaine N. Lacroix, chef du service des Affaires indigènes, a collaboré à plusieurs de ces beaux volumes avec H. de la Martinière. Il a également collaboré avec Aug. Bernard à un ouvrage capital sur *l'Évolution du nomadisme en Algérie* (1906), que l'on peut saluer sans hésitation comme le premier en date des livres de géographie humaine sur l'Afrique du Nord. Dans ce livre comme dans ses *Confins algéro-marocains*, Aug. Bernard a nettement fait progresser la notion de « tribu ». Il en a discerné la complexité, de même qu'il en montrait l'intime liaison avec une économie pastorale propice aux migrations. Par là, plus encore que par les clairs manuels qui le mettent en bonne place dans une heureuse tradition d'exposés de synthèse et de vulgarisation, il a bien mérité de ces pays.

Bien loin de Figuig, de Geryville et des prestigieux Awlad Sidi Cheikh, un effort aussi approfondi, et bien plus ancien, avait donné *La Kabylie et les coutumes kabyles* de Hanoteau et Letourneux (1877). Cette étude monumentale a représenté jusqu'à nos jours, c'est-à-dire pendant plus de 80 ans, le seul travail valable sur la fervente et tortueuse Kabylie. Certes, elle devait beaucoup à ses devanciers, Carette, Daumas, Devaux entre autres. Mais les successeurs lui doivent encore plus. Le livre ouvre une carrière féconde. Toutes les recherches, certes, ne seront pas de même niveau. De la masse se détachent quelques-unes seulement, dont l'appoint à la sociologie générale ne soit pas négligeable. Le chapitre suivant leur sera consacré. Mais il serait injuste de négliger, à côté des maîtres, le chœur nombreux qui les entoure. Et parfois les précède.

Car, en une matière tiraillée entre la spécialisation locale, trop souvent le fait de pionniers ou d'autodidactes, et l'élaboration scientifique, apanage des professeurs, la polémique, les rivalités joueront. Et parfois aussi, hélas, le plagiat. Les uns se plaignent d'avoir été exploités. Les autres sousestiment le zèle des ouvriers de l'avant, sans toujours reconnaître les apports qu'ils leur doivent. Et si l'on ajoute la difficulté de ces études, qui ne seront jamais entrées dans le cycle de la culture universitaire, et ont sollicité jusqu'à nos jours du grand public les partis-pris plutôt que la curiosité désintéressée, on comprendra que les idées fausses s'y soient donné carrière. Certaines ont reparu, d'une génération à l'autre, sans inspirer à quiconque de méfiance. Ainsi entre autres celle qui dénie au Maghreb toute vocation à l'unité, voire même à la construction politique, idée tellement contredite par une histoire de grands empires et de vastes frémissements... Le respect des centons et l'emprunt qui se déguise ont, de la sorte, joué dans la sociologie nord-africaine un rôle qu'il ne faut pas minimiser. Rendons justice aux chercheurs de la base, malgré leur méthode parfois fantaisiste et leur érudition souvent saugrenue, car c'est eux qui ont mis en circulation, justes ou faux, un grand nombre des thèmes que l'on ressasse encore.

Ouvrons au hasard un vieux numéro de la *Revue Africaine*, celui de 1884. Il est fort mince. Mais l'on y trouve un suggestif échantillonnage des travaux du temps. L. Rinn, par d'acrobatiques étymologies, croit établir l'existence d'un « tourano-berbère », d'une antiquité non moins vénérable que celle du sanscrit. Ainsi le bon colonel s'aventure sur les sentiers de la linguistique :

risques d'une imagination insuffisamment contrôlée. Dieu sait ce que les soirées sous la tente, les causeries avec les lettrés de douar ont favorisé d'aventures de ce genre. Mais est-ce un privilège d'état ou d'époque ? Nous avons connu bien d'autres « fantaisies libyques » ! Et le même volume de la Revue offre des nourritures autrement fortes. Voici une histoire de l'insurrection du Dahra, une monographie des sultans du Touggourt, par Féraud, et surtout un travail de Motylinski sur Guerrara, l'une des cités du Mzab (p. 372 et suiv.). Parcourons ce dernier travail. On y trouve, à peu près mûres, des notions qui, depuis, n'ont guère avancé : l'analyse d'un système communal à prédominance des clercs ; le récit cohérent d'une fondation de ville par agrégat d'éléments hétérogènes ; toute l'histoire de conventions, de sécessions, de luttes et de pactes, traduisant l'interférence constante de divisions structurales et d'un dualisme de ligues, ou *soff*-s ; la citation complète d'un réglement municipal. Que de richesses, en vérité dans ce mince volume, presque uniquement consacré aux sociétés indigènes !

C'est l'époque où Renan[1], dans ses « rapports annuels » à la Société asiatique, loue la *Revue Africaine* et salue « notre intelligente école algérienne ». A vrai dire, la place faite à celle-ci reste modeste dans le fastueux exposé. Mais Renan suit attentivement la contribution de l'Algérie à l'orientalisme général. Il s'est lui-même intéressé de très près au livre de Hanoteau et Letourneux. Ceux de Fournel et de Mercier achèvent de le convaincre d'une thèse qui n'est guère douteuse, mais dont une exégèse tendancieuse a tiré des conséquences excessives : celle qui voit « le vrai fond africain dans le berbère dépossédé »... et « le véritable indigène, stable et industrieux possesseur du sol, dans le Kabyle, jusque là négligé »[2]. Ces idées devaient aller très loin !

IV. — Synthèses et hypothèses

Cette prise de position est d'importance. Nous en chercherons l'explication plus loin que dans des facteurs individuels. Ceux-ci ont toutefois leur part. On ne saurait, à cet égard, surestimer le rôle d'E. Masqueray. L'école algérienne réussit en lui la première grande conjonction entre la culture scientifique et le travail de base, le comparatisme et l'enquête sur le terrain. Voyageur infatigable, le sensible collectionneur de *Souvenirs et Visions* (1894) s'intéresse d'assez près aux dialectes[3]. Il sait cautionner des rigueurs de la monographie les appas de l'induction. Moyennant quoi, il réussit un grand livre, l'un des plus grands peut-être qu'ait inspirés cette province de nos études, l'un des plus « sociologiques » à coup sûr.

La Formation des cités chez les populations sédentaires de l'Algérie date de 1886. Et pourtant, avec quel intérêt ne relit-on pas cette œuvre ! Centrée sur l'examen de trois sociétés berbérophones : la Kabylie, l'Aurès, le Mzab, elle se fonde sur la découverte d'une variation morphologique à trois termes.

1. Cf. *Journal Asiatique*, 1873, t. II, p. 72 ; 1874, t. IV, p. 119 ; 1875, t. VI, p. 57 ; 1880, t. XVI, p. 69, etc...
2. *Journal Asiatique*, t. VIII, p. 57, 63. Cf. aussi son article sur « L'exploration scientifique de l'Algérie », *Revue des Deux Mondes*, septembre 1873, p. 138 et suiv., talentueuse exploitation de la thèse de Hanoteau et Letourneux.
3. Et d'assez loin, si l'on en croit W. Marçais.

Des chapitres, que nous dirions aujourd'hui de géographie humaine, rendent compte de l'originalité de chacun des trois secteurs, et, dans chacun, de la prédominance d'un trait essentiel. En Kabylie, l'autonomie combattive de la *takharrubt*; dans l'Aurès, les nécessités d'ensilage collectif imposées par une perpétuelle « remue » ; dans le Mzab, une structure plus mûrie, un stade second de l'intégration citadine. Sans doute pourrait-on maintenant reviser quelques-unes de ces définitions. La *thaddert* kabyle m'apparaît comme plus fédérative que communale au sens strict. L'Aurès, avec ses greniers, ne saurait être compris sans référence à l'*agadir* de l'Atlas marocain. Quant au synoecisme mozabite, surmontant l'identité rivale des *qbaïl*, il est le type même du phénomène urbain au Maghreb. Une simple nuance de phase, ou de degré, le différencie des agglomérations qçouriennes d'un côté, de Fès de l'autre. Dans la ville mozabite, ce débat entre le groupe politique, plus ou moins large, plus ou moins intégré d'une part, le sous-groupe de type agnatique d'autre part, le canton et ses hameaux, la bourgade et ses quartiers, nous mène aux lois les plus profondes de la société nord-africaine. Les observations de Masqueray s'insèrent ici dans l'enchaînement qui unit Duveyrier et ses précieuses observations sur les cités sahariennes, à Doutté et Montagne, ainsi qu'à mes propres recherches sur le Haut-Atlas.

Peut-être reprocherions-nous aujourd'hui au grand livre de Doutté quelque docilité aux modes intellectuelles de son temps. Son recours à un facteur psychologique général, la sociabilité de l'individu, inquiète. Il calque par trop Fustel. Sa comparaison des groupes maghrébins avec les groupes de l'Italie ancienne est par trop systématique. Elle met en jeu des données dont trois générations de chercheurs n'ont pas encore dissipé l'obscurité. L'*ikhs* berbère et la *gens* romaine, leur contexture à la fois naturelle et conventionnelle, leur liaison à un cadre topographique, mettent en cause des conditions générales et des styles de développement que nous présumons analogues, mais qui restent fort hypothétiques. Il faut enfin se demander si certaines des structures berbères sont archaïques ou archaïsantes, régressives ou d'origine, spontanées ou en partie du moins systématiques. Masqueray a souffert et bénéficié à la fois de ce que Renan appelait le démon de la comparaison. Ce n'est point tant, depuis son époque, la collecte et l'interprétation des faits qui ont progressé en Afrique du Nord, que l'histoire sociale en France. Au moins posons-nous plus rigoureusement des problèmes locaux, que seule l'investigation du passé du Maghreb permettra de trancher. Nous verrons alors la part qu'on pourra faire au *romanisme* de Masqueray : douteux pour l'instant, mais séduisant et fertile...

Nouveau confluent de la théorie avec la pratique. Dans la personne d'un administrateur de communes mixtes, E. Doutté, observateur perçant, voyageur attentif, trop habile à corriger l'érudition par la fantaisie, l'ethnologie anglaise et la sociologie française ont trouvé un applicateur systématique. Relisons *Magie et religion* (1909). Ce fut le coup d'essai, et, semble-t-il, jusqu'ici le coup de maître de ce genre d'écrits au Maghreb. Magie au sens large, et plus encore sorcellerie, démonologie, talismanique trouvent ici, pour l'Afrique du Nord, leur meilleure description. Ni la collecte des faits,

ni surtout l'exposition n'ont progressé depuis, encore qu'en Algérie, avec Desparmet et Servier ; au Maroc avec Westermarck, H. Basset et E. Laoust, de substantielles contributions soient venues s'ajouter à celle de Doutté. Celui-ci, pour féru qu'il soit — il l'est bien trop — des idées en vogue, n'est quand même pas un homme à thèse. Nulle part son observation ne se laisse submerger. A vrai dire, il emprunte à l'ethnologie du temps sa préférence pour les stades primitifs des sociétés, et son ingéniosité à les retrouver partout : Collectivisme, animisme, ritualisme lui paraissent définir, au Maghreb même, un certain fond, ou plutôt un certain stade dont les personnifications religieuses d'une part, l'individualisme social de l'autre, ne se dégagent que par la suite. Est-ce à dire qu'il soit dupe de l'option ? Il y a beaucoup de malice dans son cas...

La préface de *Magie et religion* pose le livre comme la première démarche d'une enquête qui devra, de proche en proche, s'étendre aux formes les plus organisées. Mais l'œuvre n'a jamais reçu de tels élargissements. Et nous n'acceptons plus guère des conclusions où le zèle de l'ethnologue s'assortit de psychologie à la Ribot pour aboutir à une profession d'humanisme renanien. Mais Doutté demande-t-il aux théories à la mode autre chose qu'un contexte, qu'un éclairage ? Il n'hésite pas sur certains points à contredire Frazer. Il opère le plus étrange amalgame entre l'école anglaise et l'*Année Sociologique*, alors dans toute sa véhémence. Feuilletons la deuxième partie du livre, qui est la meilleure. L'étude des fêtes de '*achûrâ*', des carnavals agraires semble définitive. Doutté a été ici servi par sa sensibilité aux atmosphères. Elle l'a encore servi dans de suggestives « promenades sociologiques » au Maroc[1]. La justesse de l'observation, une information quasi-exhaustive sur la littérature du sujet font de ces derniers travaux des modèles. L'auteur néglige ici, parce que le sujet le commande, l'ordre de phénomènes subalterne auquel s'intéressait *Magie et religion*. Une fois même, à propos de la tribu des H'âh'a, il s'élève à une analyse morphologique de premier ordre. Sa définition du groupe agnatique, l'*ikhs*, et des ligues du Sud, les *leff*-s, ouvre la voie, avec une belle avance, aux enquêtes ultérieures...

La talent de l'exégète, joint aux bonnes fortunes d'une traduction — talent d'E. F. Gautier, traduction d'Ibn Khaldoun par de Slane — ont doté, autour des années 1930, la science nord-africaine d'une superbe mythologie. Elle ordonnait le drame des « races berbères », pendant les *Siècles obscurs*, en fonction d'éléments biogéographiques. Soit l'opposition de la montagne et de la steppe, donc des sédentaires et des nomades, des Branès et des Bot'r ; soit l'apparition du chameau, vers la fin du IIe siècle : elle amplifie le mouvement des tribus sahariennes et, par là, renverse l'équilibre de forces sur lequel avait reposé la paix romaine. Cette double dialectique entre facteurs naturels d'une part, entre le milieu et l'événement d'autre part, apparaissait à Gautier comme responsable d'un millénaire d'histoire, et commandant, de loin, les réalités du présent. Le lecteur sentait bien que tout cela n'était

1. Figuig, Notes et impressions, dans *La Géographie*, 1903, t. VII, p. 177 et suiv. ; *Marrakech*, Paris, 1905 ; *En tribu*, Paris, 1914 ; et surtout « L'organisation sociale et économique chez les Haha », dans *Renseignements coloniaux*, 1905.

qu'option entre des possibles. L'option péchait moins par inexactitude que par gratuité. Mais la thèse ne perçait, avec un art infini, qu'aux détours d'une pensée giboyeuse où le savant, aussi bien que l'honnête homme rencontrent çà et là les plus troublants aperçus.

Le mérite d'E.-F. Gautier est d'avoir constamment embrassé, par tempérament plutôt que par système, la plus vaste amplitude de faits. De la tectonique à la psychologie, en passant par l'histoire, il a toujours poursuivi les réalités humaines à la fois dans leurs structures les plus dépendantes du milieu et dans une phénoménologie non exempte d'arbitraire. Affichant le plus pur impressionnisme dans *Mœurs et coutumes des Musulmans*, sa recherche s'attache à la lecture du relief et des sols et fait intervenir, dans l'antithèse classique entre l'Orient et l'Occident, le rappel des glaciations quaternaires. Ces conjonctions d'idées captivent. Et si chacun des deux termes, pris à part, déçoit — après coup — par son caractère hâtif et parfois même superficiel, l'assemblage ne déçoit jamais. La démarche d'E.-F. Gautier est toute d'enjambements. C'est une pensée à bottes de sept lieues. Si, après avoir exercé, une vingtaine d'années durant, ses prestiges et quelque griserie, elle semble aujourd'hui succomber à des exigences plus sévères, et à la réaction maussade des spécialistes, je n'aurai garde de la répudier.

La vie de ces sociétés est bien quelque part là où E.-F. Gautier l'a cherchée : dans l'interférence des structures et du phénomène. C'est-à-dire qu'elle ressort à la fois des virtualités découlant du pays, du legs concret du passé et de l'initiative de l'homme. Elle est, d'autre part, à la fois vécue du dedans et perçue du dehors. C'est à cette double appréhension, commandant au fond deux techniques différentes, avec toutes les nuances intermédiaires, que devra s'efforcer la sociologie nord-africaine, si elle veut rester fidèle à ses ambitions d'emprise plénière. Et nous n'aurons à ce titre à révoquer ni les analyses de terroir, ni la description ou le récit, voire le plus anecdotique. Les procédés les plus divers peuvent et doivent contribuer à la saisie d'un type, dans ses rattachements matériels et son humaine vicissitude. Si telle fut bien la leçon d'E.-F. Gautier, nous devons la faire nôtre.

Le quatrième grand nom de la science maghrébine est celui de R. Montagne. Ses articles paraissent, à partir de 1924, dans *Hespéris*. D'emblée une méthode s'affirme. L'information puisée aux annales que sauvegarde la mémoire collective ; la quête des documents notamment juridiques ; le souci d'éclairer le présent par son contexte historique ; une analyse résolument tournée vers les morphologies et liant l'étude de sociétés, replacées dans leur cadre pittoresque, à celle du genre de vie : chacun de ces éléments en soi n'était pas nouveau. Mais l'ensemble l'est à coup sûr, et l'on ne peut, lorsqu'on relit ces pages aujourd'hui, rester insensible à leurs qualités d'observation et de sympathie. C'est en 1925 qu'apparaît à R. Montagne, si nous l'en croyons, l'hypothèse d'un dualisme structural, celui de deux *leff*-s ou ligues entre lesquelles se partagent les cantons du Haut-Atlas. Leur report sur la carte donne une figure curieusement géométrique. On dirait un échiquier. Ne serait-ce pas là une forme maîtresse de ces sociétés, et de la Berbérie en général ?

Là-dessus s'échafaude une construction monumentale. De la cellule primaire, constituée par la réunion des familles patriarcales et que régit une sorte de démocratie spontanée, l'évolution se fait vers des chefferies que les pouvoirs montants élargissent parfois à la mesure d'empires. Cependant, tous ces édifices restent précaires. Leur chute est aussi rapide que leur ascension. R. Montagne du moins croyait, comme E.-F. Gautier, à leur instabilité spécifique. Selon lui, des lois d'équilibre et de déséquilibre simples, fondées sur l'avarice des individus et la compétition des groupes, rendent compte au Maghreb d'une alternance originale entre le pouvoir oppressif et l'anarchie équilibrée. De ces lois seraient justiciables aussi bien les dernières phases de l'histoire marocaine que les aventures colossales du Moyen Age.

Une telle hypothèse vivifie le récit d'Ibn Khaldoun. Elle part de données d'expérience, puisées dans une exploration toute fraîche, et vérifiables par l'action. Elle séduit l'honnête homme, aux yeux duquel s'éclaire le passé du Maghreb, les officiers de l'avant, que la théorie des *leff*-s dote d'un levier politique, et le sociologue, que rallie cette explication d'une lumineuse simplicité. *Les Berbères et le Makhzen* (1930) paraissent sous les auspices de l'*Année sociologique*. J'entends encore le regretté Marcel Mauss célébrer R. Montagne à l'égal de Granet.

On le comprend. Vingt-cinq ans n'ont pas épuisé les suggestions du livre. Et cependant l'auteur devenait, quant à l'hypothèse des *leff*-s, de moins en moins affirmatif. Son expérience s'était étendue à l'Orient. Il avait observé, chez les Arabes de Syrie, ce rythme prétendument caractéristique des Berbères. Ses doutes s'exprimaient dès 1941. Je devais moi-même l'entretenir, à partir de 1948, d'objections encore plus graves. Car il faut sans doute ranger les *leff*-s, avec beaucoup d'autres formes sociales, parmi ces systèmes classificatoires que connaissent tous les peuples. Et les époques du Maghreb ne nous paraissent plus aussi sommairement réductibles à un schéma. Chacune, bien entendu, est en soi unique et inimitable : son historicité est à ce prix. Mais qu'une génération durant et plus encore, les idées de R. Montagne aient dominé la pratique comme la recherche, c'est là un éloge que le livre de 1930 mérite encore par ses valeurs d'évocation et de suscitation.

Je parlerai plus loin de l'ultime orientation de cette œuvre. R. Montagne eut le mérite d'affronter les difficiles problèmes de la prolétarisation et de l'émigration nord-africaines. A vrai dire, en ces matières comme en beaucoup d'autres, le temps avait créé un contentieux que le débat politique ne fit qu'aggraver. Son choix n'y fut pas toujours le nôtre. Mais nous touchons à une polémique encore brûlante. Le caractère du présent travail autant que l'amitié nous commandent de ne voir ici en R. Montagne que l'authentique semeur de vocations et le talentueux exégète dont la sociologie maghrébine restera longtemps encore tributaire.

Elle lui doit en particulier un Centre de documentation communément désigné sous les initiales de C.H.E.A.M., et où revit, comme aux belles époques de l'administration de tribu, la tradition des monographies. Sans doute

leur nombre implique-t-il quelque inégalité, quelque inexpérience de méthode. Mais les matériaux sont riches, l'instinct scientifique affleurant. Une synthèse critique de ces études s'impose : elle honorerait notre pays.

V. — Préférences, carences

R. Montagne, en 1930, date de parution de sa thèse, s'était judicieusement tenu à l'écart d'une désastreuse initiative, celle du « Dahir berbère ». Le trop fameux dahir reposait sur un contre-sens sociologique. Qu'il ait discrédité toutes les politiques « berbères » à venir, il n'y a là que justice. Mais qu'il ait porté certains de ses adversaires à nier jusqu'à l'existence de Berbères, il y a là une outrance démentie par les faits. Cependant, cette réaction a quelque chose d'explicable. C'est qu'incontestablement, et presque dès les débuts, en tout cas à partir de 1870, les enquêteurs français du Maghreb ont témoigné leur faveur aux populations berbères. Pourquoi cette option? On ne peut l'attribuer alors à des préoccupations intéressées. Les temps sont encore loin où « panarabisme » et « panislamisme » seront donnés comme responsables de nos difficultés internes. A certains égards pourtant, les « confréries religieuses », les cheminements qu'on leur prête, tout un romanesque de complots, tout un orientalisme propice aux vastes hypothèses, nous portent déjà à chercher du côté du Levant les causes de ce qui nous inquiète au Couchant. Des visées assimilatrices, un prosélytisme épisodique s'irritent de résistances qu'on attribue à l'Islam, et, par voie de conséquence, à ceux qui le propagèrent au Maghreb. Eux-mêmes trouvent dans leur foi le refuge que rien ne peut détruire et qui, « auriez-vous perdu tout le reste, vous rendra peut-être tout un jour par surcroît ». A l'exception du Mzab, c'est surtout dans les secteurs berbérophones que l'on constate, avec la présence prometteuse d'hommes aux yeux bleus, à la fois quelque indépendance à l'égard de l'Islam, l'énergie au travail de la pioche, et des instincts communaux propices, croit-on, à l'assimilation française. Assimilation dont on se réclame contre le « Royaume arabe », contre toutes les mesures qui restreignent l'expansion des colons, mais dont on élude, et pour cause, les honorables virtualités.

D'autre part, l'impact de la domination française fait, dans l'espace d'une génération, chavirer bien des réalités humaines[1]. La société indigène, au moins celle des plaines côtières, est profondément perturbée. Les « Maures » dans les villes, c'est-à-dire les bourgeois citadins, font place aux Kabyles, aux *Biskri*-s. Institutions islamiques et culture arabe, quel qu'en soit, dans l'Algérie de 1830, le degré réel d'implantation, se plient aux cadres nouveaux. Non sans régression ni déperdition. L'éclatement de beaucoup de tribus, la dépossession foncière, l'extension de la zone municipale, désaxent l'ordre auquel adhérait le bureau arabe et refoulent, si l'on peut dire, l'ancien univers du littoral vers les Hauts-Plateaux. Nous ne le retrouvons plus aujourd'hui qu'au Sahara. Dans le Tell, en même temps que se désagrègent, inéga-

1. Cf. les vues développées en 1956 dans les *Temps modernes*, de seconde main, mais vigoureusement, par M. Lacheraf.

lement il est vrai selon le secteur, les vieilles structures agraires et politiques, l'administration des indigènes passe au maire européen, rarement porté aux enquêtes qui constituaient l'arme indispensable du *h'â'kem*. A vrai dire, l'étude de ces phénomènes de désagrégation, de refonte, d'« acculturation », dirions-nous aujourd'hui, requiert une technique exigeante. Ils sont moins colorés, moins tentants pour l'investigateur, auquel ils n'offrent plus, comme récompense d'efforts longs et ingrats, ce qu'offraient souvent les structures anciennes : la prime d'une trouvaille, le charme pittoresque de l'aventure guerrière ou sensuelle. Ce n'est pas un hasard si ce genre d'évolution n'a trouvé que très tardivement, au moins en Afrique du Nord, ses exégètes. Dans le dernier quart du XIXe siècle, les professionnels eux-mêmes[1], universitaires de Paris ou d'Alger, férus de l'ethnologie du primitif dont s'engoue alors l'école anglaise, se tournent plutôt vers les zones moins explorées, réputées plus « intactes » ou plus « pures », et s'acharnent à déceler, sous l'Islam des légistes, les survivances d'un fond antérieur, ou des traits folkloriques justiciables d'un contexte mondial, et nourriciers de belles hypothèses.

C'est ainsi qu'en Algérie la recherche a négligé, jusqu'après la première guerre mondiale, le cœur même de cette histoire qui se faisait. Des bouleversements produits par la colonisation dans la zone correspondant en gros à celle où avait régné le bédouinisme, zone de décombres et de re-création, les témoins irrécusables sont rares. Il faudra sans doute de patientes enquêtes d'archives, circonscrites dans un cadre régional, pour évoquer dans leur grandeur et leur amertume, dans leur beauté tragique enfin, ces phénomènes de réfection sociale et presque de substitution humaine. C'est un grand malheur que le drame de l'Algérie française soit ainsi resté non certes inaperçu mais incompris, et plutôt vécu qu'analysé. C'était fatal.

Or, les documents ne manquent pas. Les archives judiciaires enregistrent dans leurs considérants le choc répété de certaines réalités contre un certain contrôle social. Car l'instance judiciaire, si chétive qu'en soit l'emprise sur des problèmes dont beaucoup lui échappent spécifiquement, ou trouvent hors d'elle leur solution, n'en offre pas moins, en matière foncière surtout, d'incalculables richesses. De quel intérêt ne serait pas l'exploitation, par un sociologue ou un historien social, des Arrêts de la Chambre de révision d'Alger : on s'étonne que l'entreprise n'ait encore tenté personne. Matière sans doute trop spéciale et défendue par ses allures de basoche. Matière de vie en vérité, à qui saurait la restituer dans son contexte et discerner derrière les procès, à travers les dossiers poudreux, l'affrontement des hommes et des choses !

Ce que R. Maunier, et, plus récemment, G. H. Bousquet, ont su tirer de ce genre de documentation, fait pressentir les fruits d'une telle méthode, dont il faudrait combiner la démarche avec celle de la géographie humaine et de l'histoire régionale. Voie féconde où peu, malheureusement, semblent s'être engagés. Ingrate aussi, à vrai dire, par l'érudition poussiéreuse qu'elle postule, et dont elle devrait cumuler les exigences avec celles, toutes contraires, de l'enquête sur le terrain...

1. Par exemple Van Gennep, *Études d'ethnographie algérienne*, Paris, 1911, comme plus tard Frobenius. Cette tendance, malheureusement, survit toujours.

Quoi qu'il en soit, l'option berbère de nos chercheurs, renforcée au xxe siècle par les découvertes de la jeune école marocaine, a eu un autre effet fâcheux. Elle détournait les savants de l'orientalisme proprement dit. Si le mal n'était pas grave tant qu'il s'agissait de monographies étroitement commandées par leur matière, il devenait décisif chaque fois que le sujet touchait au général. Comment, par exemple, isoler un fait de culture nord-africain, le couper de ses références à un Orient fertile en « modèles sociaux »? Un divorce, à la fin, s'est produit entre les études nord-africaines et l'islamologie au sens large. Comme toujours, un phénomène aussi grave entraînait deux sortes de conséquences : dangereuses et fécondes. Fécondes en ce sens qu'elles ont magnifiquement dégagé la personnalité d'un Islam d'Occident, de sa liaison à une culture historique, l'hispano-musulmane, et à un secteur géographique[1]. Dangereuses en ce sens que cette personnalité risquait d'abuser les chercheurs en leur faisant perdre de vue sa continuité avec ses sources, ou du moins ses références.

Il y avait là plus que les effets de la nécessaire division du travail et des hasards de formation qui séparent les islamisants français selon que leur apprentissage a été d'abord maghrébin ou bien oriental. Historiquement, la pression que nous exercions en Afrique du Nord tendait à circonscrire son objet. Trop sensibles peut-être à ce que notre instance maghrébine a d'unique, ou, si l'on veut, d'irremplaçable, nous perdions de vue des réalités toutes voisines parce que gênantes, surtout parce qu'*autres*. Enfin, la volonté d'analyse et de contact humain qui chez nous escorte l'action politique, pour l'assister ou la contredire, selon le cas, cherchait à dépasser, dans l'homme maghrébin, le musulman, afin de le retrouver, en définitive, tout pareil à nous au fond de lui-même. Rigueur intellectuelle et alibi sentimental ! Nous aboutissions ainsi à une vue juste, celle d'un homme avant tout déterminé par un milieu, et fausse en ce qu'elle l'isolait de sa culture séculaire : exotique pour nous, inconnue ou ennemie ; pour lui, sa raison d'être, et le refuge d'un espoir national.

A la profondeur où se situe ce débat, il échappe aux jugements simplistes. L'enquête française, ainsi définie, a eu l'immense mérite de situer un homme et d'explorer des sociétés avec plus de finesse et d'exactitude et de sensibilité qu'aucune autre enquête européenne dans des pays analogues. La dialectologie, l'histoire, l'ethnologie, la géographie ont grandement profité de ce choix. Mais l'islamologie et même la sociologie en ont quelque peu souffert. Sur le plan humain, nous n'avons rien gagné à détourner nos yeux de celui qui reste, en définitive, le partenaire principal du chevalier franc. C'était et c'est encore le chevalier arabe, avec ses correspondances orientales. Cela est tellement vrai que les perceptions les plus aiguës, les contacts les plus approfondis ont toujours su, dépouillant tous les particularismes, déceler de ces correspondances dans la chose maghrébine.

1. La plus grosse partie de l'œuvre de l'Institut des Hautes Études marocaines, avec surtout E. Levi-Provençal, H. Terrasse, G. S. Colin, est orientée en ce sens.
2. A. Bel, dans « Caractère et développement de l'Islam en Berbérie », *Histoire et historiens de l'Algérie*, 1931, remarque qu'à son époque les études et d'ensemble sont de simples aperçus, p. 179, n° 3.

Sur le plan de l'érudition, il faut citer les maîtres d'Alger : Fagnan, traducteur et lexicographe ; Ben Cheneb et sa silhouette de bon janissaire ; R. Basset, à la fois promoteur des études berbères, portant le jeu de l'enquête jusqu'à une virtuosité non exempte de hâte parfois, et tout ensemble africaniste, orientaliste infatigable ; A. Bel, patient déchiffreur de Tlemcem. Et il faudrait citer d'autres noms, ceux de vivants, nos maîtres, nos amis en qui se poursuit une tradition de large regard, d'ample générosité, qui est celle même de l'humanisme.

Cependant les zèles mineurs s'arrêtent en chemin. Et quelques bons esprits poussent la volonté d'assimilation culturelle jusqu'à négliger un peu, de cette Algérie qui s'offre, non seulement la composante orientale mais la personnalité propre. L'Ecole, devenue la Faculté des Lettres, d'Alger, cultive plus et mieux le grec et le latin que l'arabe. Des professeurs de premier plan, mon regretté maître P. Martino en tête, insistent, du reste moins de propos délibéré que par les prestiges mêmes de leur personne, sur Verlaine et Stendhal. Que dire de la vie courante ! Le Français d'Algérie n'est plus, des alentours de 1900 aux approches de la seconde guerre mondiale, un homme pour qui le monde extérieur, j'entends le monde arabe, existe. De ce monde, toutes les catégories, emportées dans un fol vertige de dépréciation — dépréciation par *l'autre* et dépréciation de soi-même — ont baissé, dirait-on, d'un cran. La langue devient dialecte, le dialecte patois sinon argot. La foi s'est avilie en confrérisme. Le droit, le *fiqh*, n'est plus guère qu'une masse de coutumes dont tient compte, mais ne s'inspire pas, ce qu'on appelle le « droit musulman algérien ». Les Facultés de droit fourbissent, à cet usage, un dangereux arsenal de liquidation de l'hétérogène. La valeur et l'intégrité de spécialistes comme Morand ne compensent pas toujours la faiblesse dans l'information arabe, que dénonce la pénurie des références. La « politique indigène » tend à se cristalliser en recettes, adaptées à une classe de politiciens et d'intermédiaires. Dépouillant la véritable spécialité, elle porte de plus en plus à faux sur le pays. Les classes d'arabe, dans les lycées, ne rallient guère les forts en thème. Vers 1925, les aquarelles d'Herzig, d'ailleurs amusantes et bien venues, caricaturent le peuple des grandes villes, dont chaque type social n'est plus connu que par un sobriquet. L'hôtesse arabe de nos rêveries romantiques s'encanaille en « Fathma » !

Tout le monde a entendu des fables en *sabir*. Je ne conteste pas ce qu'il peut y avoir de vérité dans ce genre folklorique. Son burlesque déformant laisse souvent percer une brutale sympathie. Il rend compte, à sa façon, du grand drame de destruction — réfection qui se joue à ce moment même en Algérie. Il est, à ce titre, largement en avance sur des genres plus doctes. Et la série des *Cagayous*, à laquelle Gabriel Audisio a su faire rendre justice, est sans doute un meilleur document que bien des écrits universitaires.

Mais la vogue du sabir et des concepts dont elle procède a des causes plus graves. Le dialogue d'homme à homme s'est, en fait, espacé. Chaque partenaire ne voit plus de l'autre qu'une gesticulation, dominée par l'économie quotidienne, et son sarcasme couvre en fait l'ignorance, la crainte. A la Faculté même, la connaissance de l'arabe est devenue moins exigeante. En voici

un exemple. Une *Littérature arabe*, commise par l'excellent Ben Sedira, s'en tient à la citation de quelques anecdotes du *Mostat'raf*. Ce divorce avec le grand orientalisme s'annonçait depuis longtemps. Rien de plus significatif que la réaction qu'il arrache à Snouck Hurgonje[1]. L'éminent Hollandais, rendant compte de « Contributions récentes à la connaissance de l'Islam », lève les bras au ciel. Il dénonce, de Rinn et de Delphin, même de Le Chatelier, la « singulière incompétence » compensée, d'ailleurs, par une estimable valeur documentaire. Ne retenons de ce témoignage que la discorde qu'il révèle entre la sociologie nord-africaine et l'islamologie, qui eût dû la soutenir. De cette scission, on l'a vu, les causes sont complexes. J'ai cherché à les dégager dans leur cadre historique et sous des perspectives que l'actualité la plus brûlante, hélas, n'a pas démenties. Du fait d'un particularisme peut-être inévitable, la sociologie nord-africaine s'est vouée à des tâches circonscrites, ce dont nous ne devons pas la blâmer. Mais elle en a peut-être pris à l'excès son parti. Elle risquait par là de perdre une vision plus ample des aires géographiques, des continuités de cultures, et s'exposait à des erreurs de mise en proportion.

VI. — L'acquis. Essai de bilan critique

En 1830, le Maghreb, héritier d'une dure histoire de guerres et d'hérésies, d'antithèses climatiques et de conflits raciaux, est déjà d'une extrême complexité. La tradition andalouse ou la cité berbère, çà-et-là ; partout l'acculturation islamique, le nomadisme, la transhumance et la sédentarité ; un droit local et des normes orientales : en un mot des formes d'âge, d'origine et de style très divers nourrissent entre groupes et personnes un débat presque indéchiffrable. Que n'est-ce pas devenu après plus d'un siècle d'imprégnation européenne ! On comprend que, pour dissiper tant d'obscurités l'explication du présent ait été recherchée dans les origines. C'était expliquer l'obscur par le plus obscur ! Dans ces essais, bien entendu, le « facteur prédominant » se faisait la part du lion : pour les uns les virtualités du milieu, pour les autres les vocations ethniques. E.-F. Gautier composa les unes et les autres en une symphonie magistrale, où les événements décrivent, à point nommé, d'adroites arpèges. Mais notre ignorance de ce passé est telle que l'induction s'en trouve viciée à la base. Il y avait quelque naïveté à ressasser inlassablement, comme tant l'ont fait, parmi les plus savants, le rôle des Hilaliens et le parallèle entre Maçmouda, Zénata, Çanhâja. Pour précieux qu'il faille reconnaître l'apport d'une érudition jusqu'ici malheureusement trop privée de matériaux, c'est plutôt, croyons-nous, de l'analyse des réalités présentes qu'il eût fallu partir.

Sur ce plan là, où en est l'enquête ?

Les études régionales, plus valables que nombreuses, ne répondent pas aux progrès de la géographie humaine en France. L'infrastructure monographique, si j'ose dire, a vieilli. Elle remonte dans l'ensemble à la phase de

1. Contributions récentes à la Connaissance de l'Islam, *Revue d'Histoire des Religions*, 1889, p. 64 et suiv.

pénétration. Les études plus récentes de J. Célérier, Tinthoin, Yacono, Dresch, et surtout les ouvrages de J. Despois sur la *Tunisie orientale*, *Le Nefousa* et *Le Hodna* font encore plus déplorer cette carence, par cela même qu'ils illustrent tout ce qu'un géographe ingénieux peut tirer de la lecture d'un pays.

Il en est de même de l'étude des comportements. C'est, à vrai dire, la plus difficile de toutes, celle qui suscite, à notre époque, les plus vives controverses de méthode, les essais les plus aventureux. Au Maghreb, la matière est abondante, mais le plus souvent dédaignée par le chercheur. Et pourtant combien riche : faits-divers de journaux, « scènes et types » à saisir dans la rue, chroniques judiciaires. Tout cela à l'état brut, dans les documents primaires que je viens de citer ; ou à l'état élaboré, dans le roman ou le débat politique. Il est certain qu'aux « genres de vie » que collectionne la géographie humaine, un peu comme illustration de ses enquêtes régionales, doivent s'ajouter, au stade plus individualisé du geste, de la silhouette, de l'événement, ces milliers de faits, dont la synthèse permettrait seule de saisir l'originalité de la vie maghrébine.

Ce travail n'est pas inentamé. La littérature de Bureau arabe regorge de matériaux bruts. Elle n'a malheureusement pas été continuée, même au Maroc. L'ethnologie et la dialectologie, par cela même qu'elles s'intéressent à l'immédiat, au direct et à l'infime, saisissent de temps à autre une vive et jaillissante matière. Sur la vie des formes, nous avons été dotés, par G. Marçais et H. Terrasse, d'une délicate grammaire plastique du Maghreb, sûre révélatrice d'une psychologie sociale. Enfin ne dédaignons pas, comme source, la fiction romanesque, habile à styliser, par la grâce de l'art, une foule de phénomènes dont la science ne saurait encore s'emparer. Sur le contact des races vers 1900, Louis Bertrand, malgré ses obtus partis-pris; sur la complexion de l'Européen d'Algérie, « le Père Bobin » et R. Randau; sur les comportements indigènes, la pittoresque observation de Le Glay; enfin sur la poignante réalité actuelle une pléiade de romanciers et de poètes arabes d'expression française : voilà, entre autres, de suggestifs documents. Sur un plan plus systématique, citons l'effort de définition et de sympathie du P. Demeerseman et de l'équipe d'*Ibla* : mais cet effort est à peu près isolé. D'une façon générale, la collecte et l'interprétation méthodiques sont encore à entreprendre.

Si l'analyse veut dépasser ces données immédiates, elle affronte en premier lieu un ordre de phénomènes que l'on peut nommer *écologique*, car il ressortit aux rapports directs de l'homme et du milieu. L'investigation d'un paysage rural mène tout droit à cette couche de réalité. Elle fait percevoir au ras du sol une masse considérable de faits. L'ethnologie à la Doutté, si elle a souffert de ses engouements livresques, a rendu en ce sens de grands services. Elle a découvert mille traits, refoulés pudiquement dans l'ombre ou contestés par la raison, mais qui n'en font pas moins le tissu de la vie de tous les jours. Là est aussi le mérite de Desparmet et de son *Ethnologie traditionnelle de la Mitidja* (1918, etc...). L'apport, bien que confus, mal délimité, mal interprété, s'avère d'une remarquable richesse. J'ai déjà cité les

noms de H. Basset et d'E. Laoust. Il faudrait encore citer ceux de modestes collecteurs de coutumiers, comme en ont groupé les *Revues Algérienne* et *Chérifienne* ou *Hespéris*. Je pense enfin à des travaux d'une incontestable fraîcheur dans l'approche du concret, comme celui de S. Rahmani sur les *Coutumes du cap Aokas* (1936), ainsi qu'à l'enquête récente, de Servier[1].

Quittant ce domaine de l'archaïque et, à certains égards, du spontané, ou si l'on préfère des survivances, d'autres chercheurs ont scruté des phénomènes plus complexes et plus élaborés : celui du droit berbère en sociologie juridique (Marcy entre autres) ; celui du maraboutisme et du confrérisme en sociologie religieuse (Rinn, Depont et Coppolani, Augustin Berque) ; enfin les conflits de l'éthique et de la pratique (G. H. Bousquet).

Enfin, les problèmes de morphologie urbaine et de sociologie industrielle préoccupent justement l'équipe qu'animait R. Montagne. Malgré leur mérite, les quelques ouvrages parus (*L'évolution du Maroc* et *Naissance du prolétariat marocain* entre autres) auraient eu intérêt à ajuster leur méthode aux exigences nouvelles dont témoignent les études menées en l'espèce par G. Friedmann, Bettelheim et leurs disciples. Mais les essais d'Adam et de Trystram au Maroc, de Marthelot et de Pauphilet en Tunisie sont riches et prometteurs.

Selon la logique de l'investigation, une nouvelle et nécessaire démarche consisterait à scruter la réalité présente à la lumière de son contexte historique immédiat. Or le paradoxe veut que nos savants se soient intéressés plutôt à la geste hilalienne, cent fois redite depuis Carette, Fournel et Mercier ; qu'ils spéculent volontiers sur les « siècles obscurs » ; qu'ils savourent le romanesque suspect de Tahert ou des Barberousses plutôt que de reconstituer, bribe par bribe, et de proche en proche, la couche immédiatement antérieure à la nôtre, contrefort historique de notre observation. Pourtant des archives existent, publiques ou privées. Un gros effort de collection des sources diplomatiques a été poursuivi au Maroc et en Algérie. Des historiens comme Esquer, entre autres, ont utilement mis au jour la précieuse documentation de la conquête[2]. Mais nulle part les sources indigènes n'ont été sérieusement explorées. Au deux coins du Maghreb, et dans deux genres infiniment différents, les liasses fiscales récemment découvertes à Tunis par Mantran, les papiers de famille chleuhs dont j'ai moi-même fait usage, et dont certains remontent jusqu'au XVe siècle, — montrent l'intérêt de telles prospections. L'histoire foncière a laissé partout des traces précises. Il est sans doute possible de poursuivre dans d'autres régions l'effort documenté de Tinthoin, d'Isnard et de Yacono.

En dehors même des documents écrits, l'étude critique des traditions — qu'elles ressortissent à la chronique ou à l'hagiologie, ou même simplement à une sorte d'état civil gentilice — permet d'atteindre à tout le moins la conception que les groupes ont d'eux mêmes et, mieux, le devenir de cette

1. Dont je ne puis accepter les interprétations.
2. Mais le superbe effort des *Sources inédites de l'histoire du Maroc*, entamé par H. de Castries en 1905, devrait être complété par un effort analogue en matière de sources arabes. Citons, pour l'Algérie, la *Collection de documents inédits et d'études sur l'histoire de l'Algérie*.

conception. En Kabylie par exemple, où nous disposons de l'enquête de Hanoteau et Letourneux, c'est-à-dire d'une coupe dans le temps, opérée à la fin du second Empire, quel ne serait pas l'intérêt d'une recherche qui s'attacherait, par tous les moyens praticables, à remonter du stade 1956 au stade 1870 ! L'histoire de la colonisation n'est faite que pour trois ou quatre régions. Pour la connaissance du stade précédent nous en sommes réduits à la littérature de Bureau arabe, désarmée scientifiquement, ou aux sondages méritoires, mais isolés, d'Emerit pour l'Algérie, de Letourneau pour le *Fès d'avant le Protectorat* et, de quelques autres, trop rares.

Or l'époque immédiatement antérieure à l'implantation européenne est celle qui offre l'intérêt le plus vif. Ses caractéristiques, ses rythmes propres doivent être exactement perçus si nous voulons comprendre leur inflexion ultérieure. On ne dédaignera pas pour autant l'étude d'un passé plus reculé, y compris celle du Moyen Age où se sont complus tant d'esprits éminents, E.-F. Gautier, G. Marçais, H. Terrasse entre autres, et R. Brunschvig pour la Berbérie orientale. Mais une sociologie des « permanences » ou des « résurgences » apparaît encore bien chanceuse. Nous souhaiterions aujourd'hui que se reporte sur des époques moins grandioses certes, mais plus proches, l'effort vigoureux consacré un siècle durant au commentaire de la geste hilalienne. Époques ternes ou mauvaises, jugées décadentes par les écrivains indigènes, temps d'« épigones », temps de *siba*, « moyen âge » pour tout dire ou même « préhistoire », si l'on veut, — ces époques, qui s'intercalent entre l'occupation française et les grands phénomènes du XVIe siècle maghrébin, réclament l'exploration à grands cris. Nous n'en sommes pas moins redevables, aux historiens des périodes plus anciennes, de leurs découvertes et du zèle qu'elles ont provoqué. Nous leur devons un soubassement monumental tout prêt pour l'œuvre à faire. Les spéculations d'E.-F. Gautier sur la dispersion des grandes familles ethniques au Maghreb orientent la recherche vers l'analyse de ces structures à échantillonnage et entrelacs, où gît peut-être un secret des morphologies berbères. Au Maghreb comme ailleurs, et peut-être plus qu'ailleurs, le passé, même lointain, commande. Tels moments de véhémence, l'almohadisme ou le kharedjisme, par exemple, ou le « chérifisme » idrisite, le soulèvement contre les entreprises portugaises et espagnoles, pour ne point parler de crises plus récentes, ont laissé non seulement des reliefs archéologiques et sociaux, mais une trace mentale indélébile.

Qu'il y ait eu, dans le passé de l'Afrique du Nord, des temps forts et des temps faibles, qu'il y ait dans ses structures présentes des lieux forts et des lieux faibles, on ne le redira jamais assez. De là un principe de classement possible de ces sociétés, qu'on a trop souvent soumises au fantaisiste critère de plus ou moins d'archaïsme ou de « pureté ». De là également la hiérarchie historique qui oppose au système tribal dégénéré des Hauts Plateaux algériens ou du Rharb la solide institution mozabite ; à un sous-prolétariat virtuel, en quête de destins qui lui soient propres, un syndicalisme moderne, gros d'avenir, comme déjà en Tunisie. Le *'Amal* marocain, découvert et illustré par L. Milliot ; cette civilisation chleuhe dont le colonel Justinard s'est fait le chantre ; ce « droit musulman algérien » dont l'exégèse sociologique serait

si passionnante : voilà entre autres des faits de riche substance historique, parvenus même au stade de la conscience et de la systématisation. Ils s'opposent par là soit à un monde de droit coutumier plus ou moins fondé sur l'antique, mais dont l'irrationalité éclate tôt ou tard aux yeux mêmes de l'usager ; soit à ce bédouinisme qui, en Algérie, cumule avec les vieilles disgrâces que lui valent la méfiance de l'Islam, celle d'avoir, de plein fouet, subi l'impact de la colonisation. Ils tranchent enfin sur des phases de violence et d'ambiguïté comme la phase présente. Aventure grandiose et pathétique ! Mais si négligemment étudiée que, là-même où nous disposions d'écrivains locaux, méditant sur leur propre destin, notre recherche n'a consacré, à une matière aussi caractéristique, qu'un livre en quarante ans[1]...

Au moins, sur le plan du mesurable, les chercheurs ont-ils vengé cette faiblesse de l'histoire historisante ? On pourrait imaginer que les économistes, en particulier, négligeant l'interprétation ardue du passé, impatients des subtilités de la langue, aient fourni à la science d'éclatantes revanches dans le domaine de la quantité. Car l'ère européenne, en Afrique du Nord, a ouvert celle du mesurable. L'intensification de l'énergie, l'expansion des techniques, même en des pays restés foncièrement agricoles, ont augmenté l'emprise de l'homme sur les facteurs naturels, et bouleversent celle de l'homme sur l'homme. Par elles, tous les rapports biogéographiques et sociaux ont été perturbés. Au monde patriarcal des vastes espaces a succédé un monde de compacité, de compétitions et de jeu monétaire. Ou plutôt il ne lui a pas succédé : il le refoule par pans entiers, aussi bien dans le paysage que dans les mœurs.

Justement, mais trop schématiquement, à sa façon oratoire, R. Maunier avait déjà envisagé ce problème. Sans le traiter hélas, non plus que d'autres après lui. Nul jusqu'ici, sauf erreur, n'a essayé d'apprécier, du phénomène maghrébin, ce qu'en peuvent exprimer les données chiffrables. Il est vrai que, malgré de méritoires efforts, de telles données manquent encore par trop de sûreté. Bien que l'entreprise nord-africaine toute entière soit parfois posée en termes d'expansion économique ou de marché ; bien que, depuis l'utile livre de L. Chevalier, le problème démographique s'étale dans articles, conférences et manuels, les éléments d'information auxquels on en est réduit sont encore d'un flou peu propice à l'élaboration. Paradoxalement, alors que, du fait de la France, le Maghreb est entré dans « le temps de la quantité », l'économétrie y est encore dans l'enfance. Nos sociologues, à juste raison sans doute, n'ont pas encore fait leur juste part aux prises du nombre[2].

On ne s'en étonnera pas, pour plusieurs raisons : l'extrême jeunesse des études de revenu national en France même, le retard des statistiques dans les contrées sous-développées, les réticences du milieu local à toute investigation trop poussée, et les incertitudes propres à une économie encore surtout agricole. Des difficultés analogues se présentent dans le Proche-Orient. Elles suscitent en Égypte, par exemple, un zèle de questionnaires et de sta-

1. *Les Historiens des chorfa*, 1929, du regretté E. Lévi-Provençal.
2. Un institut récemment créé à Alger répondra peut-être à ce besoin.

tistiques, plus encourageant, pour le moment, que concluant. Çà-et-là, pour l'Afrique du Nord, les études commencent. Ce qu'on souhaiterait c'est leur systématisation ; la généralisation parallèle des enquêtes sur les niveaux de vie et les coutumes alimentaires. Avec l'étude de l'émigration, de la prolétarisation et des bidonvilles, le point de vue du chiffre a fait son entrée dans la sociologie nord-africaine. Et certains chiffres mettent sur la voie d'importantes remarques. Par exemple, le regroupement des ouvriers algériens en France — regroupement par tribus et cantons déjà observé depuis longtemps à propos de Chleuhs — s'opère de façon plus ou moins cohérente selon la force du mouvement à la base. Cette émigration garde ou reconstitue en France des structures africaines, dans la mesure où elle intéresse, non l'individu isolé, mais le groupe. Elle se remembre, à l'aboutissement, dans la mesure où elle était à l'origine un phénomène collectif[1]. Et de groupe en groupe s'observent d'anormales diversités, sans aucun doute irréductibles à l'explication climatique, voire à l'économie stricte, non plus qu'à des données forcément générales et imprécises, telles que le paupérisme. Il faut faire ici appel à la personnalité d'ensembles locaux pourtant chétifs, de communes parfois seulement peuplées de quelques milliers d'habitants, mais qui joignent à un instinct atavique des grands déplacements le particularisme le plus autorisé.

On touche là une grande caractéristique. Le génie de l'Afrique du Nord réside dans un certain genre d'interaction entre le particulier et le général, l'horizon cantonal et celui du vaste monde. De ce monde qui s'étend, à tout le moins, jusqu'aux mines du Nord, et jusqu'au Hedjaz. Si notre enquête a souvent méconnu le second aspect, celui de l'évasion géographique, elle a fortement insisté sur le premier. Cela tient à ce que le cadre de connaissance, l'objectif d'action ont constamment été, et cela tant que cette connaissance, cette action étaient conquérantes, la tribu. De là tant de monographies de tribus, de collections de *Villes et tribus*. Là où ce cadre s'effondrait pour faire place soit à des formes *sui generis* comme la « commune de plein exercice » en Algérie, soit à des phénomènes encore inorganiques de condensation autour des grandes villes, la science comme l'action hésitaient. Ou plutôt elles optaient pour des survivances, et des reconstructions artificielles (type « *jemâ'a*-s ouvrières »), contre les nouvelles formes : classes, partis, nationalités qui se profilaient à l'horizon.

Essayons à présent de faire le bilan des rapports entre la sociologie générale et l'étude des sociétés nord-africaines. Il est assez maigre. Les faits maghrébins n'ont pas fourni à la théorie d'impulsion sensible. L'ethnologie anglaise a inspiré d'amples enquêtes sans aboutir à une définition localisée du sacré. D'adroites interprétations, imbues de Durkheim et de Mauss, ont cru retrouver chez les Kabyles une société segmentaire, à base de clans, et des formes archaïques de l'échange : un matériel de faits assez peu sûr étouffait ici sous la thèse. Les travaux de sociologie industrielle en sont à leurs débuts, la psychologie sociale balbutiante.

1. C'est l'idée que m'inspire la suggestive étude parue dans l'E.S.N.A. : *Les Algériens en France*, Paris, 1955, pp. 91 et 96.

On pourrait trouver ce bilan décevant si, par comparaison avec d'autres pays arabes, nous ne mesurions, en Afrique du Nord, toute la richesse de ce siècle de recherche française. En un siècle et demi, l'Égypte n'a suscité rien d'équivalent. A la *Description de l'Égypte*, qui correspondrait (en mieux) à notre littérature de Bureau arabe, n'ont succédé que de rares travaux : quatre ou cinq en tout qui vaillent la peine d'être cités ! Et nous en savons encore moins sur les autres pays du Proche-Orient[1].

Au Maghreb, l'étude des structures traditionnelles, d'allure patriarcale, l'enquête sur les tribus arabes, se prolongeant ces dernières années encore en Libye, l'enquête sur les groupements sédentaires des montagnes ou des oasis, et d'autre part l'enquête sur les villes et leurs nouvelles morphologies, — ont accumulé une admirable somme d'observations et parfois de découvertes. Ce n'était là que l'un des aspects entre autres du formidable effort déployé par la France, plus d'un siècle durant, pour adhérer au terroir. La doctrine aussi bien que l'expérience de la mise en valeur, et que la jurisprudence foncière, complétaient une information au sein de laquelle, malheureusement, aucune synthèse scientifique ne les relie l'une à l'autre. La faiblesse réside dans le fractionnement d'une réalité qu'il eût fallu saisir sous de plus vastes dimensions ; dans le rejet, instinctif ou voulu, de certaines données. De celles qui, génératrices d'inquiétude, hostiles au confort mental, mais propices aux renouvellements, eussent approfondi le dialogue entre les deux grands partenaires. Là est le fond du problème. Supportée, alimentée à la fois et limitée par l'action, l'étude des sociétés nords-africaines a été, dès l'origine, orientée. Ce n'est pas que lui aient fait défaut les désintéressements, les idées généreuses, les personnalités libres. Mais ce flot d'initiative et de recherche, cet élan vers la connaissance tendait à l'appréhension et à la construction d'un pays. D'où la richesse des premiers aménagements, des phases de découverte et, si j'ose dire, de corps-à-corps. Cela s'est produit à deux reprises, d'abord pour l'Algérie, puis pour le Maroc. Cette phase semble manquer pour la Tunisie. Car l'élan avait ses retombées. Le style Jules Ferry ne lui est pas favorable. Le calme qui règne au Maroc, de la fin de la guerre du Rif à celle de 1939, ne marque pas seulement une stagnation dans l'ordre politique, une chute par rapport à l'édification lyautéenne, mais un étiage dans l'ordre scientifique. De la thèse de R. Montagne à la mienne, en 25 ans, la seule analyse qui ait porté sur l'Atlas est celle de J. Dresch : encore s'intéresse-t-elle surtout aux structures physiques. En Algérie, la richesse viticole, la prospérité qu'elle suscite et le régime dit des Délégations financières, à partir de 1898, sont néfastes à la recherche sociale. Le déclin de l'arabophonie rend peut-être compte du phénomène. Mais il n'en est sans doute qu'un signe entre beaucoup d'autres.

Que cet affrontement avec les réalités indigènes, que ce corps à corps de deux races et deux cultures, assumé dans toute sa virulence, ait été et doive redevenir le facteur le plus faste de la sociologie maghrébine, cela est

1. Ou je relève la même disparité qu'au Maghreb entre les enquêtes consacrées aux Bédouins et celles portant sur des sociétés plus avancées ou plus complexes, le phénomène urbain par exemple.

tellement vrai qu'aux époques où le débat semble s'assoupir et la tension se détendre, l'inspiration vacille. Inversement, les crises provoquent de fécondes remises en cause. Ce n'est pas notre présence triomphante qui suscite les meilleures études.

VII. — Espoirs

Je n'ai pas entendu par « sociologie », dans les pages précédentes, quelque chose de limitatif, mais, au sens le plus large, l'étude des sociétés comme telles. De l'histoire, qui les envisage sous l'angle du temps, de la géographie, qui le fait sous celui de l'espace, de la linguistique, etc..., la sociologie se distingue à la fois par ses visées de synthèse, qui font d'elle l'usufruitière des autres disciplines, et par son insistance à ramener leur apport à l'analyse du phénomène social. Une telle analyse cherche encore ses techniques, on le sait de reste, et cette recherche permanente n'est pas le moins précieux de sa tâche. Une définition aussi accueillante, aussi largement ouverte à toutes les enquêtes même descriptives, même littéraires, qui contribuent à l'intelligence des sociétés, ne va pas sans quelque déficience du point de vue méthodologique. Ne faisons donc pas un procès à l'école maghrébine de ne s'être pas montrée toujours en l'espèce assez rigoureuse non plus qu'assez informée.

Ce n'est pas que la conscience critique ait fait défaut à tel ou tel parmi ses membres. L'un d'entre eux, par exemple, consacrait il y a quelques années, à la matière judiciaire kabyle, un petit livre plein de substance et d'alacrité, l'un des meilleurs exemples sans doute de ce que peuvent donner en l'espèce l'esprit de recherche et son insatisfaction caractéristique. Insatisfaction combien nécessaire ! Notre génération commence à remettre en cause les grands thèmes des aînés. Je l'ai fait moi-même pour le ᶜ*Amal* marocain et pour le *leff* berbère. N'est-ce pas aussi que l'expérience d'aires géographiques et d'échanges amplifiés à la mesure de notre temps mène à chercher très loin l'originalité du Maghreb ? Il faut remettre à sa place, à sa juste place, l'ethnologie du primitif et tout ce qu'il s'y accrochait de particularismes. L'épreuve des faits nous a appris à situer, plus largement qu'on ne le faisait, une culture islamique et ses affinités orientales, dans un ensemble auquel concourent les facteurs les plus divers. Mais ces facteurs, l'analyse fonctionnelle devra les déterminer, les mettre en proportions, les qualifier par rapport à des conjonctures, à des milieux. Dans le cas d'une société de haute montagne assez typique, il m'a été possible de pousser l'analyse des échanges entre le groupe social et la nature environnante jusqu'aux rudiments d'une sociologie de la connaissance. Un tel genre d'authenticité ne doit pas suffire pour autant à faire poser de telles structures comme jaillissant d'une naïve dialectique entre l'homme et le pays. Le Berbère n'est pas, en Afrique du Nord, l'état de nature. L'hyperbole des structures sociales, chez les Chleuhs par exemple, touche au pathologique. Elle se ramène à une option collective influencée par une histoire.

L'histoire du Maghreb à laquelle achoppe ici la sociologie ne procède pas d'un postulat érigeant des oppositions simplistes entre Arabes et Berbères,

conquérants et autochtones. Telle qu'elle intéresse notre recherche, c'est une reconstitution à opérer de proche en proche, de conjoncture en conjoncture, de l'actuel au passé proche, puis jusqu'au passé plus lointain. L'analyse du présent est indispensable à cette restauration. Elle seule, en retour, peut rendre compte de ces réalités maghrébines, aux strates confusément imbriquées, aux puissantes dénivellations et, si j'ose poursuivre la métaphore, aux sédiments toujours menacés par l'éruption d'un feu qui veille.

Cette structure heurtée, ces discontinuités, temps forts et temps faibles dans la durée, lieux forts et lieux faibles dans l'espace nord-africain, cette pluralité d'expansions et de déclins, de montées et de stagnations, obéissent peut-être à une dialectique plus secrète : loi d'or où la généralisation retrouverait ses droits. Mais cette loi, nous sommes hors d'état de la formuler pour l'instant, et même de la concevoir. L'ultime vision, elle-même hypothétique, à laquelle nous puissions parvenir, est celle d'un jeu d'intégration et de désintégration — ici le système qui se condense et là qui se disperse — étroitement lié aux virtualités du milieu et à la vicissitude historique.

S'il en est ainsi, le recours décisif de la sociologie nord-africaine sera dans l'histoire, cette histoire-là qu'elle postule, c'est-à-dire celle qui s'attacherait à reconnaître, dans des couches de plus en plus profondes d'alluvion humaine, la dimension du temps. Et sans doute ne s'étonnera-t-on pas que je donne la préférence à l'histoire sur d'autres techniques plus spécialisées et semble-t-il, mieux adaptées à son domaine propre, si l'on songe que son développement même en tant que discipline n'est que l'un des phénomènes surgis dans ces pays depuis 1830 : signe et facteur, entre autres, d'une certaine accélération historique.

Une sociologie de la sociologie nord-africaine noterait aussi une alternance de phases d'essor et de retombées, voire de déclins. Ces phases ont répondu à d'obscures variations dans le débat franco-indigène. Débat combien spécifique : il ne ressortit sans doute — en Algérie surtout — à aucune expérience d'outre-mer. Et là peut-être se trouve la clef d'un autre phénomène. Si l'on compare la somme des talents et des vocations, la durée de l'enquête, le nombre des participants à la valeur des résultats, on doit avouer qu'il y a quelque disproportion entre l'effort et ses fruits. L'Afrique du Nord n'a pas encore apporté aux sciences sociales françaises, malgré son dynamisme propre et l'ampleur des expériences qu'elle agite, la contribution maîtresse que l'on eût souhaitée. Cette carence, toute relative d'ailleurs, entendons-nous, sur le plan scientifique, a son pendant sur le plan littéraire. L'apport de l'Afrique du Nord à la littérature française est hors de proportion avec le jeu qui s'y joue, les intérêts humains qui s'y débattent. Pourquoi ? On dirait que, franchis les paliers d'un certain exotisme, d'un certain esthétisme, nous n'y sentions plus le choc propice à la création. Cette terre faisait désormais trop corps avec nous pour n'être pas provinciale. L'écart si nécessaire à l'inspiration, comme à la connaissance, qu'entre elle et nous une plus intime compréhension des réactions indigènes profondes eût laissé percevoir, s'abolissait sous des regards trop rapides. Et c'est pourquoi le sujet majeur, le thème central, à savoir le drame de cette cohabitation, de ces ruines et de

ces renaissances, le cœur du phénomène nord-africain en un mot, n'a guère trouvé d'analystes ni de chantres à sa mesure.

Les temps commencent à changer. Des romanciers autochtones disent déjà, dans leur français haletant, lointain neveu du latin d'Apulée, quelque chose des mues formidables qui s'opèrent. Ils sont, comme de juste, loin en avance sur les professeurs. Mais, si notre hypothèse est exacte, la recherche positive va faire un bond à son tour. Elle le fera, si elle sait, comme à ses grandes époques, retrouver le contact de l'homme maghrébin.

Qu'importe si, pour l'instant, son message est celui du trouble et de la révolte, du déni outrancier des valeurs communes ! Après tout, comme disait Renan, il est possible que la vérité soit triste. Mais cette tristesse recule devant la volonté de connaître, autre face de la volonté de vivre, et devant les justes espérances d'une histoire, à tant d'égards encore entre nos mains.

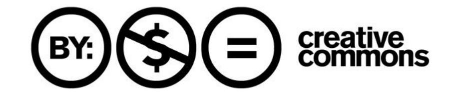
JACQUES BERQUE



Jacques Berque

Quelques problèmes de l'Islam Maghrébin

In: Archives des sciences sociales des religions. N. 3, 1957. pp. 3-20.



QUELQUES PROBLÈMES DE L'ISLAM MAGHRÉBIN

Le Maghreb ignore le luxe de types, les infinies variations de la foi orientale. En lui tout se fige dans l'antithèse sommaire entre ce qui est islamique et ce qui ne l'est pas. « *Meslem* », « *Neçrâni* », dit le dialecte, qui exclut par là toutes les nuances, toutes les subtilités qu'une floraison de sectes impose à l'Orient. La qualification déborde de beaucoup le domaine de la croyance, pour s'appliquer, en gros, à celui de la politique. Pour simpliste qu'elle soit, une opposition si vivement ressentie sollicite l'analyse. Aussi bien a-t-elle, depuis longtemps, orienté la recherche.

L'enquête a commencé il y a plus d'un siècle. La matière accumulée est colossale, mais confuse. Elle ne satisfait plus les curiosités du chercheur moderne. Il nous faudra, sur bien des points, la rectifier et la compléter.

Observons n'importe quel lieu de l'Afrique du Nord. Observons-le dans le présent. Mieux encore, observons-le dans le passé, tel que l'évoque l'une de ces innombrables images : dessins, estampes, tableaux, qu'a inspirés cette société depuis près d'un siècle et demi. Que de fois ces paysages s'illustrent d'un « signal » : colline panachée d'un arbre, silhouette étrange de rochers, bocage mystérieux, ou, plus communément encore l'une de ces coupoles que nous appelons « marabouts » !

Cette signalisation du sacré ponctue les lieux les plus caractéristiques du pays maghrébin. Et c'est là une différence avec l'Orient, qui ne connaît pas, au même titre, ce pullulement du sacré entre les villages, en pleine terre. Au Maghreb on pourrait dire, comme Pétrone le disait autrefois de l'Italie ancienne, qu'il est plus facile en somme de rencontrer un dieu qu'un homme, une divinité qu'un vivant. Il est vrai qu'il le disait à une époque de dépopulation et qu'au contraire en Afrique du Nord une démographie ascendante tente de renverser les rapports entre la nature, l'homme et la cité d'une part, le surnaturel de l'autre.

Il n'en reste pas moins que, dans n'importe quel lieu de l'Afrique du Nord, et sans même qu'il soit question d'édifices, de tombeaux, de sources, d'arbres à dévotion, règne un sacré diffus. C'est la couche initiale, la couche directe pour ainsi dire, celle qui s'applique le plus étroitement aux conditions du milieu et à ses habitudes les plus élémentaires. Au dessus se distingue une autre couche, plus élaborée : l'étage de la culture islamique, culture elle-même diverse et qui, pour l'affectivité de l'homme comme pour la réflexion du juriste, se différencie en « niveaux » variés, celui du dogme, de la doctrine, des jurisprudences d'application, des comportements ou du folklore. Enfin, cet Islam qui pénètre tout le paysage s'achève, si l'on peut dire, en un panache de spirituel. A cela ont été particulièrement sensibles maints observateurs, maints penseurs, chrétiens et musulmans. Le pays leur est apparu tout vibrant d'une intense spiritualité : message permanent de la tradition d'Abraham.

Trois couches, trois catégories du sacré, discernables dans n'importe quel lieu du Maghreb : difficulté de plus pour l'analyse. Car il règne entre ces ordres mélange et confusion. Pour approcher du réel, l'enquête doit tour à tour considérer : 1°) un sacré, en quelque sorte, immanent au terroir ; 2°) une dimension islamique, plus proprement culturelle ; 3°) l'appel d'un ésotérisme transcendant.



Le premier niveau, le niveau *écologique* si l'on peut dire, du phénomène religieux est celui où s'exercent les rapports les plus directs entre la vie humaine et le sol. Des gestes les plus quotidiens, des images les plus pressantes, ressort la vitalité de ce que j'appellerai : « un sacré en rase-mottes ». Il n'est que la contre-partie émotive des relations les plus immédiates qui se nouent et se dénouent, constamment, entre la société et son cadre.

Par une très juste intuition, l'observation européenne depuis plus d'un siècle s'est attachée, mais non sans excès, et non sans erreurs d'interprétation, à cette catégorie. Ce qui nous offre une extraordinaire abondance de documents, bien que l'enquête soit loin d'être achevée, et bien qu'il reste beaucoup de faits à découvrir. Pourquoi cette insistance ? Pourquoi cette obstination de la recherche européenne à des méthodes imbues d'un « naturisme » parfois ingénu ? Parce que notre emprise sur ce pays s'efforçait d'appréhender les réalités primaires, les rapports qui tenaient le plus directement, le plus étroitement à la terre. L'effort de connaissance avait quelque chose d'un tâtonnement d'agriculteurs et de jardiniers. On retrouve ce même caractère à toutes les avenues de la sociologie française en Afrique du Nord, du moins jusqu'à l'époque actuelle. Elle recherchait instinctivement des faits, des forces qui fussent d'un étage plus profond que celui de l'Islam. Elle les recherchait non sans malice, non sans système. Voilà pourquoi nous disposons d'une information si riche sur ces tas de pierres, ces *karkûr*, ces *rajam*, auxquels Doutté consacrait, il y a cinquante ans une étude presque exhaustive, sur ces rites naturistes,

arbres à nouets, sources enchantées, carnavals saisonniers : *Magie et religion*, (mais magie en premier lieu), comme le proclame le titre d'un livre justement célèbre. Procédant de ce sacré initial, de ce sacré immédiat, une couche d'affabulation qui elle aussi charme l'exégèse, celle du folklore et des légendes. Il suffit de feuilleter les deux livres de Trumelet, par exemple, ou ceux que, plus récemment, Justinard a consacrés à la geste d'un grand Saint du Sud Marocain, Sidi Ah'med ou Mûsa, pour s'aviser de l'immense et foisonnante richesse d'une telle matière. Enfin dans un troisième stade, on s'efforçait de relier entre eux tous ces phénomènes, d'en dégager une vision d'ensemble, qui tînt compte à la fois des enseignements de l'école frazérienne, alors dans toute sa vigueur, et des suggestions d'un Islam qu'il fallait bien, malgré qu'on en eût, retrouver, et, pour ainsi dire, confesser dans les faits.

De là une immense littérature sur ce qu'on appelait maraboutisme et confrérisme. L'Islam oriental, selon cette thèse, avait, sur la terre africaine, perdu de ses pouvoirs d'universalisme. Il s'était, en d'autres termes, désintoxiqué de sa sainte furie, pour venir se diversifier, se cloisonner en observances locales. Le maraboutisme nord-africain avait, en quelque sorte, imposé au terrible monothéisme sémitique, une réforme départementale et cantonale.



Malheureusement on ne voit pas que, depuis l'apport valable de chercheurs comme Doutté, Bel, Westermarck, Emile Laoust, Henri Basset, un effort suffisamment informé, suffisamment critique soit venu le continuer. Nous devons savoir gré à ces grands anciens de leur richesse d'observation, de ce sentiment de l'*Autre* qu'ils ont si vivement éprouvé, du talent avec lequel ils ont rendu ce qu'il y a d'original et presque d'incommunicable dans une société. Au moins avaient-ils la sensation d'une personne humaine, d'une personne qu'ils n'identifaient pas à la leur. A cela conspiraient les idéologies du XIXe siècle, parmi lesquelles ce Saint-Simonisme qui avait essayé, aussi bien au Maghreb qu'en Egypte, de créer une sorte d'humanisme, polarisé sur deux notions antithétiques et surtout complémentaires, celles de l'Orient et de l'Occident. D'autres savants avaient ajouté au thème oriental, de riche carnation, celui d'une Méditerranée tout aussi suggestive. Ceux là exploitèrent les faits avec un souci constant de les ramener à des prototypes latins ou grecs. Masqueray, par exemple, et son parti pris de *romanisme*. Et tout cela correspondait bien à quelque chose de réel, mais de partiel, et que nous devons aujourd'hui nous efforcer de compléter.

Toute une part des réalités religieuses de l'Afrique du Nord est certainement justiciable d'une pareille méthode. Mais il nous est peut-être permis de reprocher à ces grands anciens quelques insuffisances de méthode. Ils ne se sont guère intéressés qu'à ce que Mircéa Eliade appelle les « modalités du sacré » : manifestations de forces surnaturelles, « hiérophanies », « cratophanies ». Et ce choix même n'était pas exclusif d'arbi-

traire. Leur grand tort était de couper leur observation de l'éthique du monde qu'ils scrutaient. Ethique à coup sûr islamique. Et pourtant, par une sorte d'illogisme, n'ont-ils pas insisté, plus que de raison, sur les faits de genèse, sur la construction musulmane de l'Afrique du Nord ? Prenons par exemple le solide ouvrage qu'Alfred Bel consacrait à la *Religion en Berbérie.* L'éminent spécialiste a seulement eu le temps de mettre au point le premier tome, consacré aux origines. Il expédie dans le dernier chapitre tout ce qui s'est passé du XVIe siècle à nos jours. Selon une optique rigoureusement contraire à celle de ce valable exégète, nous serions tentés aujourd'hui de partir de l'observation de l'époque présente. Sans doute Bel a-t-il laissé des notes en vue d'un second et d'un troisième ouvrage, le second, d'après sa préface, devait être consacré au maraboutisme et au confrérisme ; enfin, un troisième volume, à ce qu'il appelle les « survivances païennes » dans la religion musulmane. Bien entendu régnait dans tous ces travaux l'engouement de l'époque à l'égard du primitif. Peut-être aussi, sous de telles tentatives, faut-il déceler un recours à ce qui est simple contre ce qui est compliqué, avec l'idée que ce qui est simple est à l'origine de ce qui est compliqué. Quoiqu'il en soit, les grandes interprétations en vogue ont trop péché par parti pris. Emile Laoust concluait un magistral exposé sur les rites berbères par une profession de foi. C'est au religieux que ressortirait, en définitive, la vie berbère dans tous ses domaines. Plus récemment, Servier a su accumuler dans sa thèse, encore inédite, un riche matériel de faits, qui renouvelle en partie le sujet. Mais je ne saurai le suivre dans une interprétation qui fait la part trop belle à sa théorie. De ce qu'en Kabylie par exemple, l'opposition entre le parti d'en haut et le parti d'en bas, caractéristique de ces villages de montagne, ressortisse à des croyances où le chercheur a eu le talent de reconnaître des classements naturistes ; de ce que, sur la montagne du Chenoua, chaque habitat de famille patriarcale s'illustre du tombeau de l'ancêtre, je ne conclurai pas que ces croyances jouent un rôle structural. Car ce qui compte dans l'explication sociologique, ce n'est pas tellement les faits que leur rapport. Beaucoup de ces chercheurs ont méconnu le niveau, les proportions, le *sens.*

Peut-être aussi s'inspirent-ils d'une visée politique déformante, en réaction contre un système dominé par l'Islam. Parti-pris pour le fait local contre ses « modèles » universalistes, c'est-à-dire pour l'amical, le conciliable, l'analysable, contre ce qui pouvait paraître hostile, évasif, incompréhensible. On allait ainsi non seulement à contresens des vocations, des idéaux dont se réclament ces sociétés, mais sans doute aussi à contre-courant de leur dynamisme, de leur avenir.

Cependant la masse de faits réunis par de tels chercheurs est considérable. Leurs interprétations ont, à tout le moins, une valeur documentaire éminente. Sur beaucoup de points elle est décisive. Sur des sujets tels que les feux de joie du Moyen Atlas, les rites agraires des Berbères, le culte des grottes, la litholâtrie, etc., nous n'avons plus grand'chose à ajouter, nous n'avons plus de découverte à faire sinon de détail. Et plus encore pouvons-nous demander à nos prédécesseurs un témoignage sur

leur temps. Ce témoignage vaut comme fait lui-même. Il n'est pas tellement une interprétation que proprement un fait dans cette histoire qui se déroule au Maghreb depuis plus de cent ans. Les vicissitudes de la collecte et de l'interprétation ont joué un rôle non négligeable, non seulement dans l'édification de la science, mais dans l'action. Elles se sont inscrites dans la réalité même l'aspect connaissance réagissant constamment sur l'aspect action, et inversement. Nous devons donc à la fois utiliser et dépasser leur acquis, et nous devons nous hâter de le faire, car à beaucoup d'égards ce phénomène religieux, que nous avons à observer, change. Ou du moins, les formes déjà anciennes qu'il a été donné à nos prédécesseurs d'observer, sont déjà en grande partie disparues.

L'approche la plus simple n'est-elle pas de mettre en rapport des faits, ressortissant à cette catégorie du sacré, toute proche des valeurs de la terre et d'un dialogue immédiat entre l'homme et son milieu, avec les autres éléments d'une morphologie paysanne ? Je me suis livré dans plusieurs tribus du Sud-Marocain et notamment dans les tribus Mez'ûd'a et Seksawa à la statistique de ce que j'appellerai les « supports rituels » : non seulement édifices du culte, siège de légende hagiologique, mais également lieux en rapport, à n'importe quel titre, avec des formes beaucoup plus anonymes du sacré. Le nombre de ces lieux, par rapport à l'effectif des populations n'est pas inférieur à un pour cent. Proportion considérable ! Il est symptomatique que dans certaines régions la densité des manifestations du sacré soit si grande, et peut-être pourrions-nous la mettre en rapport avec d'autres phénomènes : non seulement caractéristiques culturelles de telle ou telle tribu, mais encore types d'économie. Y a-t-il un lien entre la densité de l'hagiologie et le régime de l'agriculture ? Quelle différence à établir entre ces rapports selon le système d'agriculture ou d'habitat ?

Entre ces innombrables saints, ces innombrables lieux de rites, ces innombrables figures du sacré qui illustrent le terroir maghrébin, il faut classer. Distinguer, par exemple, comme faisait le vieux Varron entre *di certi* et *di incerti*, selon que le saint prend visage ou non; qu'il s'agit ou non du sacré figuratif ; si la légende d'un lieu est commentée par un rite, ou inversement ; si le sacré se diffuse ou se précise, s'évanouit ou s'incarne. De quelle manière ce rite, ou cette légende s'intègrent-ils dans un ensemble social ? Louis Massignon l'a montré : dans le système même des mystiques les plus doctes, ils surgissent de ce qu'il appelle des « atomes folkloriques ». Et ces atomes, on les retrouve un peu partout. Au degré infiniment plus humble qui nous intéresse ici, celui des sociétés rurales de l'Afrique du Nord, les systèmes particuliers sont toujours construits par rapport à une certaine vie et un certain milieu.

L'un des rapports qui doit le plus retenir l'attention, est celui qui lie l'hagiologie à l'agnatisme. On a parlé à satiété de la structure patriarcale des groupes maghrébins. Sur une large part du secteur, en effet, c'est de l'ancêtre que procède, ou que dit procéder la « tribu ». Les confluences entre l'ethnologie et l'histoire sont ici passionnantes à scruter. C'est ce

qu'ont tenté de trop rares chercheurs. A. Bel, par exemple, dans son étude sur les Beni Hedhiyel de la région de Tlemcen. Mais, en fait, l'enquête a rarement serré d'assez près ces rapports. Peut-être parce qu'elle manquait de documentation d'archives. On peut dire, en matière de sociologie religieuse nord-africaine, que l'ethnologie et les archives n'y ont pas suffisamment fait leur jonction. On n'a pas dépouillé l'immense matériel documentaire que recèlent beaucoup de ces « marabouts » ou *zâwiyâ-s*

pas encore suffisamment ordonné selon la durée, non plus, d'ailleurs, que nous ne l'avons figuré sur la carte. Celle-ci, si nous y reportions tous ces phénomènes, révélerait probablement l'existence de foyers, d'aires, de cycles. Nous pourrions ainsi restituer, selon l'époque ou le secteur, la qualité particulière de synthèse ou de discorde qui s'y manifeste entre les faits religieux et les autres faits sociaux.

On ne saurait trop insister sur le grand moment, le moment créateur par excellence, des sociétés nord-africaines, que fut ce XVIe siècle où une poussée d'hagiologie venue de l'Ouest extrême, par une sorte de rebondissement de l'invasion hilalienne, s'en fut, de proche en proche, reconstituer tous les groupes. Ici un Saint éponyme, ici un fondateur de cité, ici un conciliateur qui, scellant la paix entre éléments jusque là rivaux, opère cet espèce de synoecisme que nous retrouvons dans la légende aussi bien que dans la chronique, à la base de tellement de conjonctions, des plus modestes, comme telle tribu algérienne, aux plus prestigieuses, comme Fès.

Il faudrait approfondir ce que sont les liens, régnant en l'espèce, entre l'organisation sociale et la légende. Il n'est pas sans intérêt que le ciment de la plupart de ces groupes soit un ciment hagiologique, et que la synthèse repose sur certains rites, aujourd'hui effacés pour la plupart, mais n'en ressortissant pas moins au sacré. Sacré d'un type tout particulier : ce sacré qui sous le nom de « maraboutisme » a défrayé une bonne part de l'enquête du XIXe siècle. L'enquête a eu tort de conférer à ce type de croyance et d'observance un rôle qui n'est certainement pas le sien dans les équilibres moraux de ce peuple. Mais elle a touché un phénomène de base.

Cependant, d'autres groupes nord-africains ne se recommandent pas de l'hagiologie. Chez eux la notion du groupe et le nom même du groupe, n'ont de substance, en quelque sorte, que territoriale. C'est le cas des populations berbères du Sud-Ouest marocain. A ce type s'oppose diamétralement celui des tribus des « Fils de » *Awlâd, Aït.* Dans ces groupes, où la reconstruction n'a pas joué sur le thème de l'ancêtre, sur le thème du saint éponyme, s'observent d'autres formes de liaison sociale. Par exemple ces ligues antithétiques qu'a illustrées la thèse de Robert Montagne, sous le nom de *leffs.*

Ne serait-il pas permis de voir dans le grand mouvement de reconstruction sociale du XVIe siècle une refonte structurale où s'opèrent non seulement la substitution du « système biologique » ou système local, mais aussi celle d'une logique à une autre, et, plus profondément, peut-être, l'édification d'une société à partir d'alternances simples : père-fils ; sacré-profane ; « Arabe »-« Berbère » ; hagiologie-droit communal.



C'est la sensation de l'Islam qui s'est imposée dès le début avec le plus d'acuité aux observateurs. L'Islam, ont-ils pensé, « c'est ce qui exclut ». Sans doute n'étaient-ils pas animés par un esprit de croisade.

Mais il faut reconnaître ce que l'imagerie facile de l'époque romantique pouvait leur inspirer d'antithèses. Le débat du Français et de l'Arabe est, à quelque titre, celui du Giaour et du Pacha. Jusqu'à présent des dualismes simplistes ont sévi. Notamment en matière rurale. Là, le choc s'exerce dans une rivalité de charrue qui oppose le *fellah* au *colon*. Bien entendu, ce conflit, on a cherché à le surmonter, et il n'est pas, en fait, insurmontable. Il peut être dépassé, soit par la tolérance mutuelle, soit par une sorte de fatigue issue d'une longue, d'une séculaire cohabitation. Il peut aussi inspirer une évasion, si j'ose dire, par le haut, vers l'humanisme universel où s'unissent les contraires, ou, vers le bas, par l'association d'intérêts. En somme, dans les deux cas, par un dialogue d'hommes à hommes, par la recherche de valeurs communes et de nouveaux « symboles ». Nous en sommes hélas encore loin. Aussi bien, depuis longtemps déjà, l'observation a-t-elle cherché à contourner l'obstacle.

Elle ressentait, avec la joie de la découverte, une faille dans cette réalité si âpre : l'indéniable contraste entre le témoignage islamique de ces croyants et le contenu concret de leur croyance et surtout de leur pratique. Un particularisme, très incarné, s'opposait en l'espèce à l'idéologie, la sagesse concrète au délire sacré. Et le savant trouvait en l'administrateur un complice dans son effort instinctif ou conscient de dissocier l'une de l'autre ces deux faces. Ce à quoi portaient beaucoup d'intérêts. La dévolution finale de certains *awqâf* ou *h'abous*, comme on dit au Maghreb, aux villes saintes Médine ou la Mecque, pouvait apparaître à un financier cupide en même temps qu'à un concurrent avisé comme la plus ruineuse des fantaisies. Ce type de *h'abous* fut donc, en Algérie, incorporé aux Domaines. D'où une controverse qui n'est pas encore terminée aujourd'hui. Sur un second point, l'étude scientifique concourait avec l'action à élargir l'intervalle entre un Islam demandant à l'Orient l'essentiel de ses inspirations, et l'Islam occupé à ses réalisations, à ses transactions locales. Plusieurs congrégations avaient leur siège en Egypte, en Syrie ou au Hedjaz. D'où une évasion de capitaux, sous forme de *ziârat*, de pèlerinages, de redevances, évasion que pouvaient redouter nos économistes. En 1888 encore, par rapport à la masse des impôts dits « arabes » de l'époque, environ 15 millions, le chiffre de la redevance confrérique est évalué à 7 millions.

Notre recherche s'est donc surtout intéressée, plus qu'aux formes qui unissent ou remembrent, à celles qui divisent et particularisent. Une dissociation était ressentie entre le legs universaliste de l'Islam, animé d'un dynamisme expansif, expansif même dans l'âme de ses tenants les plus frustes, et des concrétions locales tellement liées aux impérieux conditionnements du milieu. L'impression était juste. Mais si les chercheurs ont eu raison de percevoir un contraste, presque une antithèse, entre les deux formes, ils ont ignoré leur rapport, rapport qu'il eût fallu apprécier, saisir selon sa variation historique, selon sa variation géographique de secteur à secteur. C'est la tâche, entre autres, qui s'impose à nous.

Nous aussi sommes frappés à la fois par cette simplicité, cette nudité extrême de la culture islamique, qui la font tellement trancher sur les autres

grandes religions monothéistes, d'une part, et d'autre part, par la profonde spéciéité des phénomènes nord-africains, des réfractions locales, en quelque sorte, auxquelles à donné lieu ce dogme si simple. Mais comment s'organisent, sur le terrain et dans les âmes, les deux aspects ? Cette nudité, cette simplicité de l'Islam, même de l'Islam rural, est une réalité à la fois sociologique et psychologique. L'Islam, même chez le paysan, consiste dans un dialogue quasi immédiat entre la créature et le créateur. Si, plus encore que toute autre catégorie sociale, une religion se définit par un certain usage du signe, il est certain que cet usage dans l'Islam est méfiant et restrictif. Entre deux attitudes opposées, celle de l'idolâtre et celle de l'iconoclaste, il est certain que le musulman adopte plus naturellement la seconde. Cela est aussi vrai des sociétés nord-africaines que des sociétés orientales. Retournons aux sources. La Mosquée du Rocher à Jérusalem frappe, aussi bien de l'extérieur que de l'intérieur, par sa profonde et impressionnante nudité. Nous ne poserons pas, comme faisaient les romantiques, l'arabesque en sœur du gothique. Telle qu'elle s'éploie dans l'art musulman nord-africain, elle est un commentaire, très intellectualiste et très abstrait, du verbe. Tandis qu'aux époques tardives, l'art religieux chrétien devient « baroque », c'est-à-dire épouse un parti pris de l'objet, c'est un parti pris tout contraire qui domine l'art comme la conscience islamiques. Mêmes attitudes dans le droit. Les rapports de l'éthique musulmane et de la nature ne s'ordonnent pas comme ils le font dans l'éthique chrétienne. Les rapports entre la loi et la nature n'y sont pas du tout les mêmes. Le droit musulman, en quelque sorte s'applique à l'emporte-pièce sur un fond de vie naturel. Il se contente d'y pratiquer une sélection violente, tout en blancs et noirs. Mais un tel choix, un tel parti pris de simplicité, de nudité, une telle vocation aux interdictions violentes, appelaient une réaction, qui s'est effectivement produite dans l'éthique nord-africaine, citadine et surtout rurale. Ce fut le développement des cultes naturistes d'une part, des droits coutumiers d'autre part. Et c'est ce qui a frappé, peut-être à l'excès, tous nos enquêteurs. Ils n'en ont pas moins été sensibles à quelque chose de très réel et de très authentique, à cette alternance entre attitudes et entre types humains, alternance parfois violente, nourricière d'erreurs et d'abus, mais qui n'en est pas moins riche et créatrice : à tout le moins objet d'observation.

Autre alternance. Dans l'histoire de l'Islam maghrébin, très souvent le mystique s'oppose au juriste, le calme au bouillonnement. Dans cette Espagne musulmane, dans cette Andalousie qui fut le grand séminaire des types culturels de l'Afrique du Nord, au moins de l'Afrique du Nord Occidentale, cette opposition s'est traduite très souvent en péripéties politiques où s'affrontaient le *çoufî* et le *faqîh*. Finalement en Andalousie, c'est le *faqîh* qui devait l'emporter, au moins à la Cour. Et la culture qui fut transmise au Maroc par l'Espagne musulmane a été surtout une culture de juristes. Mais la prépondérance de ce type y a été compensée, et souvent combattue, par l'essor de types ruraux : mystique notamment.

Une telle opposition ne recouvre qu'incomplètement celle qui, sur le plan individuel, oppose mentalités conformistes et mentalités « efferves-

centes ». Mais elle a l'avantage de faire ressortir un problème central du Maghreb, celui des rapports entre la personne et le groupe, vis-à-vis de l'Islam. Ces rapports diffèrent selon l'époque et la région considérées.

En schématisant à l'excès, l'on distinguerait trois zones. Elles correspondent grossièrement aux étapes de l'islamisation, elles-mêmes reflétées par la répartition linguistique. Dans un premier groupe — vieilles cités, gros bourgs de l'aire des « parlers villageois » — l'islamisme est le fait du corps social ; il est doté d'un équipement économique et culturel modelé sur le patron oriental : il sera le refuge de l'orthodoxie, en même temps que d'un irrédentisme bien pensant. De ce groupe, Fès et, à un degré moindre, Tunis, sont les championnes les plus combatives. Un second secteur est celui du « bédouinisme » : désagrégation ou inadaptation sociale plus encore que système pastoral. Le désaveu des doctes ne lui est pas ménagé. Théâtre par excellence du « maraboutisme » et du « confrérisme », il tendra lui-même à s'en affranchir du fait des propagandes subies, mais aussi de l'effort interne qui le mène à une sorte d'Islam jacobin, identifié avec la revendication terrienne, la critique politique et la poussée de l'individu. Quant à la zone berbérophone, refuge, à beaucoup d'égards, d'observances antérieures, terre féconde à la fois en sainteté et en hérésies, elle offre les types les plus contrastés. Le pasteur de l'Aurès ou du Moyen-Atlas est une sorte d'hyperbole du Bédouin. La Kabylie cumule ses attachements archaïques avec un impressionnant essor de modernité. Le Mzab érige, en un système clos, sa démocratie rigoriste. Pour les Chleuhs, l'Islam, en tant que culture citadine — et tel il leur apparaît au premier chef — s'oppose à la communauté, dans la mesure où celle-ci sauvegarde un concordat grinçant entre normes indigènes et normes orientales. C'est en tant qu'individu qu'on accèdera au comportement islamique : phénomène de déracinement et de promotion tout ensemble, dont les dernières évolutions marocaines nous offrent maints exemples. D'où de singulières aventures spirituelles. Casablanca a connu, avec le Ba'qilî, un renouveau de confrérisme méridional, mené par des individus, des individus chleuhs ayant en quelque sorte transposé le lien initial du groupe en liens d'un nouveau type. Car, une fois dépouillé de ses traits traditionnels, une fois dépouillé des vêtements de sa communauté, le Chleuh, et plus largement le Berbère, est le plus religieux des hommes. Ceci explique qu'il ait fourni tant de saints à l'hagiologie nord-africaine. Ce n'est pas un hasard que le point du départ de tout le mouvement mystique des XVe et XVIe siècles, ait à son origine des gens de l'Anti-Atlas, un Ah'med ou Mûsa, ou ce fameux *imâm* al-Jazûli, dont je voyais vendre le *Dalâ'il al-Khairât*, récemment, sur les trottoirs du Caire. Homme de communauté, mais d'une communauté qui éclate, le Berbère sera ainsi l'individu par excellence, quand les circonstances l'y pousseront. Et il ira peut-être plus loin que la sainteté. Il pourra s'évader du plan religieux, et porter à la revendication politique ou sociale des forces longtemps refoulées...

De même qu'une alternance entre les personnes, le Maghreb offre une alternance entre les systèmes. A un comportement de la ville s'oppose un comportement des campagnes. La ville, que se soit Kairouan, Tunis,

Bougie médiévale, Fès de toujours, même Marrakech aujourd'hui, la ville est une citadelle, une citadelle du droit, une citadelle de la pratique orthodoxe et, pour tout dire, un centre et un foyer d'expansion religieuse vers les campagnes, des campagnes qu'on n'a jamais fini de convertir. C'est ainsi que toute la jurisprudence musulmane de haute et basse époque, les écoles de Fès, de Tunis, illustrent les réactions que les choses rurales ont produites sur les concepts épurés des juristes. Il y a ainsi un débat du khammessat, ou colonat partiaire, qui dure depuis plusieurs siècles, un débat relatif aux baux à ferme, etc. En somme, presque toutes les pratiques juridiques ou religieuses de la campagne, en ce qu'elles ont d'aberrant ou simplement d'inassimilable, ont nourri la polémique et l'effort doctrinal. En face de l'Islam citadin, régnait, règne encore à beaucoup d'égards, le foisonnement suspect des campagnes, avec, à la base, des rites suspectés sur le double plan de l'exactitude contractuelle et de l'éthique sexuelle.

A vrai dire pourtant, les liens restent forts entre l'Islam des cités et l'Islam des champs. D'abord par ce notariat rural qui s'alimentait non seulement dans les monastères des campagnes mais encore et surtout dans les Mosquées cathédrales des grandes villes : à Qarawiyin au Maroc et à Zaïtouna en Tunisie. Sa participation obligée à toutes les transactions rurales, y véhiculait les conceptions de l'orthodoxie. Longtemps le *Moukhtaçar* de Sidi Khalil, le manuel par excellence du droit maghrébin, le manuel le plus en faveur dans le malekisme nord-africain, a passé pour être le véritable gagne-pain des intellectuels. A Fès, son étude groupait un millier d'étudiants campagnards. Selon le proverbe, chacun de ses vers était appelé à vous rapporter un jour un mouton.

Réciproquement, la campagne, de sa vitalité inépuisable, envahissait peu à peu les villes. Que restait-il de corps vraiment citadins au Maghreb, vers 1830 ? Une reconquête bédouine s'était exercée à partir du bas Moyen Age, surtout en Algérie, où elle cernait Tlemcen, Alger et Constantine. Plus discrètement au Maroc, ou l'apport andalou avait renforcé de vieilles traditions civilisatrices. Alger même s'est repeuplée de Kabyles. Partout les villes s'emplissaient de Bédouins, se ralliaient aux mœurs bédouines. Et ce n'est qu'avec le développement industriel du XIXe siècle que surgiront de nouvelles formes urbaines, et que par là même, à beaucoup d'égards, la ville l'a emporté sans doute pour longtemps sur les campagnes.

Une troisième suture entre la ville et les champs était constituée par le mysticisme qui, mettant en jeu des passions violentes, une affectivité souvent barbare, se recrutait surtout dans les campagnes et parmi les croyants les plus proches du terroir. Au XVIe siècle, de grands docteurs de Fès vont rendre visite à des ascètes illettrés, apportent l'hommage de leurs dévotions à Mawlay Bouâzza. Les confréries religieuses qui se développent au XIXe siècle fondent dans chacune des grandes cités de l'Afrique du Nord, une *zâwia*, c'est-à-dire un nouveau foyer de méditation et d'expansion : lien supplémentaire entre les deux institutions, la citadine et la rurale.

Je touche là un phénomène extrêmement important, qui a joui de la faveur de la recherche depuis un siècle. La première étude qui l'a

vulgarisé chez nous date de 1846. Aussi le « confrérisme » est-il devenu un lieu commun de la sociologie nord-africaine. Son ésotérisme, ses vastes cheminements devaient merveilleusement intéresser les Bureaux Arabes. D'où des enquêtes d'une belle précocité : dès la fin du dernier siècle, avec les ouvrages de Rinn, de Depont et Coppolani, nous disposons d'un matériel de faits qui n'a guère progressé depuis. Mais cette précocité avait pour pendant une certaine insuffisance, une certaine naïveté de la méthode. On peut trouver dans un ouvrage paru dans cette année même sur les *Confréries religieuses nord-africaines* des essais de comput chiffré. Essais combien suspects ! Ils s'inspirent d'une longue tradition...

A côté de ces formes aux amples propagations, on en distinguait de plus étroites. On voyait certaines congrégations se scinder. La segmentation équilibrait l'expansion. D'où maints parallèles entre « confrérisme » et « maraboutisme ». On saluait en ce dernier la forme proprement maghrébine ; celle qui, s'interposant entre le paysan nord-africain et l'Orient, localise, occidentalise, concrétise et, si j'ose dire, neutralise des forces dangereuses. Telle fut la base d'une science et d'une politique, cette dernière aujourd'hui très décriée.

Or, une part authentique des réalités sociales nord-africaines réside bien là où ces chercheurs, instinctivement, l'avaient vue : dans une sorte d'oscillation entre le local et l'universel. L'agencement entre le terroir où l'on vit, et le vaste monde centré sur la Mecque ne s'opérait pas, dans les psychologies maghrébines, comme cela peut se faire dans une société outillée de moyens de communication et de diffusion. Le croyant maghrébin, comparable au croyant européen du Moyen Age, était à la fois beaucoup plus « local » et beaucoup plus « mondial » que nous-mêmes. Maraboutisme et confrérisme étaient pour lui, entre autres, deux formes rivales d'organisation de l'espace, et presque de conscience géographique.

Il faudrait étudier ces formes dans leur variation historique. Le XVIe siècle, est une grande époque de création religieuse. Chose curieuse, époques non moins fécondes, les siècles qui ont suivi, et au cours desquels se fondent les grands ordres proprement maghrébins. Au XVIIe siècle par exemple, le Naçirisme. Vers la fin du XVIIIe siècle et au début du XIXe siècle, le développement de la Derqawiya, de la Rahmaniya, de tous les ordres encore vivants et virulents en Afrique du Nord, aboutit à ce qu'un auteur irrespectueux appelle l'institution de la dizaine des « trusts confrériques », qui dominent une partie du comportement religieux et du comportement fiscal des foules nord-africaines encore à l'heure actuelle. A quels phénomènes sociaux correspond cette création religieuse ? Transformation de la tribu, évolution terrienne? En Algérie, à partir de 1863 l'application de la réforme foncière éparpille les domaines ruraux et fait régresser à beaucoup d'égards le féodalisme. Corrélativement, dans la chefferie locale, l'humble marabout succède au prestigieux noble d'épée. Et selon une statistique de 1938, il y avait en Algérie, sur 700 Caïds ruraux, 150 seulement qui se rattachaient à la noblesse, tandis que 250 appartenaient à des familles maraboutiques : substitution d'un pouvoir à l'autre.

La recherche devrait explorer cette sociabilité *sui generis* qui agglomérait les individus nord-africains, sitôt qu'ils échappaient aux formes élémentaires du groupe, dans ces solidarités religieuses. Et cela selon deux types : intégration verticale, si j'ose dire, lorsque le maraboutisme coiffe en quelque sorte une vie de terroir plus au moins substantielle mais toujours étroite et close ; intégration horizontale quand des « confrères » se détachent des groupes, groupes maraboutiques y compris, pour s'affilier à un ordre : nécessairement plus ample, et nourricier d'émotions plus fines.

Un bon analyste du phénomène notait, vers 1919, à quel point l'affiliation confrérique, en Algérie au moins, caractérisait chez le fellah la crise de l'âge mûr. Sans doute une telle explication a-t-elle vieilli, de même qu'ont évolué les psychologies. Maraboutisme et confrérisme sont aujourd'hui, incontestablement, en régression. Les collusions gouvernementales les relèguent parmi les formes du passé. Au Maroc, en 1953, la participation du cheykh 'Abd al-H'ayy, grand maître de la Kittaniya, au complot qui déloge le sultan, éclabousse l'ordre lui-même. Beaucoup de personnalités maraboutiques, en Algérie, sont tombées victimes du maquis. Bien sûr, il s'agit des plus importantes, donc des plus usées, et peut-être le vieux terroir africain offrira-t-il encore dans l'avenir de nouvelles incarnations d'un sacré révolutionnaire. Toujours est-il qu'indépendamment de toutes les compromissions politiques, la forme, en elle-même, a vieilli. Elle fait place aujourd'hui, et de plus en plus, à de jeunes solidarités : parti, nation. Mais bien des interférences, au moins à l'échelon « microsociologique », lient encore, dans les faits et dans les âmes, vieilles et nouvelles suggestions.

Depuis une génération en Algérie, le purisme islamique s'oppose à des formes qu'il juge hérétiques et réactionnaires. Mais peut-être se laisse-t-il impressionner en l'espèce par leur dégradation, et aussi par la faveur que leur témoignent la recherche et l'action européennes. Une évolution décisive s'est consommée en un demi-siècle. Vers 1880, l'administrateur considérait ces ordres religieux comme opérant à leur mode une révolution de l'orthodoxie contre les déviations de la vie locale. Tout fondateur de *zâwiya* se proclame, lui aussi, puriste. L'administration le redoute comme agitateur et comploteur. Elle se souvient de maintes insurrections. Vers 1920 au contraire, enlisées dans leur réussite matérielle, les confréries sont attaquées par des forces plus jeunes, tel le néowahhabisme. Au Maroc, très tôt, ce mouvement pénètre, avec les idées d'un grand personnage makhzénien Boucha'îb ed-Doukkâli. A vrai dire, des polémiques se déchaînent aussitôt sur un objet très important dans l'optique maghrébine : l'intercession des saints, les *tawassûl*. Et l'on voit vers 1912 le grand juriste de Fès Mahdi el-Wezzani prendre position contre la nouveauté.

Mais c'est surtout en Algérie, à partir de 1925 que le mouvement se développe autour d'une personnalité fulgurante, 'Abd el H'amîd ben Bâdîs. J'emprunte à un journal tunisien le portrait suivant qui date de 1937.

> « Une figure terrible que celle du Cheikh ben Badis. Un visage d'ascète mangé par une grande barbe en collier, une barbe couleur de nuit qui ajoute à l'acuité de son regard de feu, un regard qui lance des éclairs fulgurants qui gênent, qui subjuguent, qui endorment.
>
> Drapé dans une ample djellaba blanche qui lui donne l'aspect d'un spectre, d'un être de fantasmagorie, le Cheikh parle avec de grands gestes de ses bras maigres et nus, des gestes de bénisseur ou de tueur (*sic*), avec des éclats de voix qui forcent votre admiration... Un hypnotiseur, enfin... ».

De là ressortent, avec leur puissance de suggestion populaire, les traits de ce réformateur, de ce « rénovateur ». Aussi bien, selon la doctrine musulmane, un *mujaddid* doit surgir au début de chaque siècle, pour renouveler la foi de la communauté. Le cheikh ben Badis dirigeait la Revue *ach-Chihâb*, de Constantine, dont la collection serait aujourd'hui bien intéressante à dépouiller. Elle s'attachait non seulement au réformisme religieux, mais au réformisme politique. Il y coulait aussi une veine littéraire de grande valeur. La poésie religieuse d'un Mohamed 'Id par exemple, tranche heureusement sur le traditionalisme où s'enfonce à l'époque l'expression arabe, en Algérie et au Maroc. (La Tunisie, symétriquement en quelque sorte, avait son grand poète, dans la personne d'ach-Châbbi). Quoiqu'il en soit, cette tendance réformiste se heurte à celles de l'Islam rural, et de la dévotion traditionaliste des grandes villes. Les conflits sont parfois virulents. Ils n'ont pas cessé de donner lieu à querelle, et tout au moins à controverse jusqu'à nos jours. Vers 1930, par exemple, à Fès, querelle du *niz'âm* ou *tanz'îm*, à savoir de la « normalisation » des cours de la Mosquée. C'était un essai d'institutionalisation de cette vieille université. Il a porté aujourd'hui des conséquences bien plus radicales. Mais l'essai, encore que timide, avait été dénoncé, à l'époque, par tous les croyants traditionnels, comme attentatoire à l'inspiration de la vieille science, de la haute science citadine.

En somme, cet Islam qui cherche à rajeunir, se manifeste avec toute la puissance d'un phénomène total. Sous son enseigne se groupent toutes les tendances d'une société qui se reconnaissait en lui. De fait, cet Islam était plongé dans une vicissitude historique qui n'est pas encore terminée : celle du contact avec la civilisation industrielle et avec la culture occidentale. Le Maghreb, à vrai dire, avait, depuis longtemps, subi ce que les ethnographes appellent une acculturation. La première s'était opérée du fait de l'Islam : le processus, encore inachevé à l'arrivée des Français, continue aujourd'hui-même. Seconde acculturation de l'ensemble ainsi constitué depuis que déferlent les influences occidentales. L'Islam risquait dès lors d'être touché par ce que le théologien et le philosophe appellent un phénomène d'altérité. Le risque était grand pour lui. Il pouvait soit se réfugier dans l'archaïsme par rapport à un modernisme envahissant, soit au contraire essayer de déborder la nouveauté menaçante par une sorte de dépassement critique, soit encore se défendre non tellement dans le dogme que par une certaine qualité de comportement.

S'il se réfugiait dans l'archaïsme, comme il l'a fait dans les sociétés rurales, il était menacé par de redoutables dénivellations. Son système s'affaissait en quelque sorte, descendait dans la hiérarchie des phénomènes sociaux. Il risquait de se fondre dans des attitudes archaïques ou à tout le moins rétrogades. Il risquait une sorte de prolétarisation : et c'est ce qui vient à l'esprit quand on lit les descriptions attentives et si bienveillantes que donnait récemment E. Dermenghem des cérémonies Aïssaoua dans les grandes villes de la côte. Seconde tentation : se réfugier dans un rationalisme qui se reconnaîtrait dans un Coran dûment interprété : et ce fut le parti des réformistes, « salafites » et « ulémas ». Enfin, devenir pur comportement, pure attitude sociale : et c'est ainsi en vérité qu'il s'avérait le plus combatif. On sait à quelles polémiques, à quels combats souvent ont donné lieu des questions pratiques, comme celle de l'enterrement des naturalisés en Tunisie, celle de la citoyenneté dans le statut en Algérie, celle des mariages mixtes, ou de telle ou telle conversion, çà et là, en Afrique du Nord. Dans tous ces cas, la résistance s'attachait à un signe, parfois très superficiel : port du tarbouch, voile féminin, etc. et en faisait un drapeau d'intransigeance. Il cherchait ainsi à conjurer les efforts que faisait pour la vaincre, pour l'isoler, la disloquer, la culture occidentale, la civilisation machiniste qui submergeait tout. Un auteur algérien moderne, Malek Bennabi, a consacré à ces phénomènes une critique extrêmement pertinente.

Renonçons un instant à la règle que nous nous sommes imposée : d'étudier l'Islam non pas en tant qu'expérience philosophique et religieuse, mais en ce qu'il a de localisé et de conditionné. Quittons un instant le domaine du sacré historique pour aborder des phénomènes qui opposent à l'analyse quelque incertitude, mais n'en recèlent pas moins une étrange puissance d'appel. Puissance à laquelle beaucoup d'Européens ont été sensibles. L'Islam nous frappait en Afrique du Nord par la sensation du différent. Par cet aspect comme biblique que l'on trouvait dans ses gestes et ses lois. Par la vigueur de ses classements entre le sacré et le profane, entre le licite et l'interdit. Par cette force de renouvellement qui, même sous l'espèce barbare du millénarisme, de la révolte sanglante, anime cette société d'une vie inépuisable. L'Islam, pour certain, c'était le retour aux sources, le recours à cet « abrahamisme » auquel L. Massignon a consacré de si fortes pages.

Que cette veine soit persistante, je n'en veux qu'un exemple : vers 1920, dans une petite ville algérienne à Mostaganem, Ben 'Aliwa créait une nouvelle confrérie, qu'animait aussitôt une expansion véhémente, aussi bien en ville que dans les campagnes, aussi bien chez les lettrés que chez les illettrés. Le cheikh fit un voyage en 1928 au Maroc. A Fès, où il ne resta que quelques jours, je puis porter témoignage de l'effet puissant qu'il produisit sur quelques esprits valables : musulmans, mais aussi européens. Aujourd'hui, dans cet ordre, du type mystique courant, mais qui procède d'une personnalité vraiment exceptionnelle, on trouve non seulement des nord-africains, mais aussi quelques européens. A Lausanne,

fonctionne une succursale de la *zawiya* de Mostaganem. Toute une littérature nous en vient. Elle ressortit à ces études traditionnelles dont le maître René Guénon, est mort il y a quelques années, au Caire, dans une masure jaunâtre, empoussiérée et lumineuse du faubourg.



Si nous en venons maintenant à la critique de toutes ces notions, nous nous avisons que le matériel de connaissance et même l'inventaire de questions que j'ai tenté de dresser sont imparfaits, n'arrivent pas à rendre compte de la complexité du problème. Nous manquons entre autres choses d'études de comportement, d'études même externes sur les « faits et gestes ». Nous manquons encore plus de documents internes, de documents de dévotion. Il faudrait en l'espèce, que nous disposions de confessions et de critiques, conçues et exprimées directement dans leur langue, arabe ou berbère. Le malheur c'est que plusieurs formes de cette vie religieuse soient aujourd'hui réputées archaïques, dépassées, par les fidèles eux-mêmes. C'est peut-être par le procédé linguistique que nous aurions les meilleures chances de les saisir, mais il est d'une extrême difficulté. William Marçais lui-même, ou Boris, ou E. Laoust n'ont guère approché le problème. Je verrais de nouveaux enquêteurs allant noter, et, mieux encore, enregistrer des chants mystiques, le récit de « confrères » ou d'adeptes, filmer le déroulement de ces rites multiformes, pour ensuite offrir ces matériaux à la critique comparative. Rien de tous cela n'a été fait jusqu'ici. Enfin, l'étude des rapports du phénomène religieux avec les cycles environnants, historique, économique, politique, est encore dans l'enfance.

En quoi la religion compte-t-elle dans la typologie nord-africaine ? Il faut pour le moment se résigner, sur un point aussi capital, à des assertions contradictoires. L'évolution des mœurs, l'évolution politique affaiblissent-elles ou au contraire renforcent-elles le facteur religieux ? Dès la fin du siècle, des observateurs aussi avisés, que Le Chatelier ou Castries parvenaient à des conclusions opposées. Laoust proclamait qu'il faut trouver dans le phénomène religieux la clef de tous les phénomènes sociaux maghrébins. Faut-il le croire? Et tout au contraire nous constatons sous la plume d'essayistes locaux une position beaucoup plus irréligieuse et souvent résolument laïque et matérialiste. Déjà il y a une vingtaine d'années en Algérie, dans *La Voix des Humbles* s'exprimait une laïcité à la française. En octobre 1928, par exemple, on relève l'assertion que « le musulman, arrivé à un certain stade d'évolution, demeure difficilement croyant. Il n'a plus foi qu'en une seule religion, celle de l'humanité ». Qui croire ? Je me borne de mettre en regard des assertions aussi opposées...

A vrai dire, le problème se pose dans l'histoire. Et c'est seulement l'histoire qui départagera les thèses opposées. L'insatisfaction que j'exprime ici a ses excuses. Ses excuses dans les difficultés du phénomène en lui-même. Il est fort difficile de définir un phénomène religieux en soi. Au Maghreb, à ces difficultés spécifiques s'en ajoutent encore d'aurtes.

Les modalités les plus concrètes et les états d'âme les plus subtils s'y offrent également et presque concurremment à l'analyse, en matière d'observance et de croyance. Comment ne pas excuser les chercheurs d'avoir mis l'accent tantôt sur l'un des aspects, tantôt sur l'aspect opposé? Les rapports entre le fond et la forme, entre ce que le linguiste appelle le *signifiant* et le *signifié* sont d'une nature toute particulière dans l'Islam nord-africain. Enfin et surtout, cette réalité s'offre à nous sur une tranche chronologique de près d'un siècle, au cours desquelles elle a subi de colossales variations.

L'Islam recelait à l'égard de l'étranger, d'abord des valeurs de résistance, puis des valeurs de contenu. Dans son rôle de résistance, il était amené au cours des temps à coaliser sous son enseigne à peu près toutes les énergies d'une société durement investie. Il devenait donc plus virulent, plus combatif et, comme nous dirions aujourd'hui, de plus en plus engagé. Il échappait par là à ces périls du quotidien, si terribles pour les religions majoritaires. Mais il n'y échappait qu'en se faisant défensif, agressif et, à beaucoup d'égards, en s'exaspérant. Ainsi le voyons nous, en Algérie, offrir son enseigne à la revendication politique, remettant en honneur, pour les besoins de la cause, des observances depuis longtemps négligées. Ou encore des abstentions symboliques galvanisent les militants. Les rites si j'ose dire, font grève : par exemple, boycott de la « fête du mouton », mouvement suivi en 1955 par environ 60%, en 56 par 95% de la population ; suppression de la prière du vendredi en signe de deuil. Noter aussi l'attitude à l'égard de l'usage du vin et du tabac. Autrement dit validation de certaines observances plus ou moins tombées en désuétude, mais qui tout d'un coup reprennent une intense signification de combat.

Plus délicats sont les problèmes de contenu. L'Islam a eu à faire effort sur lui-même devant tant de forces concurrentes : christianisme, libre-pensée, influence de la civilisation industrielle. Il faudrait ici introduire une étude monographique sur l'évolution des recherches doctrinales dans les grands centres tel Zaïtouna ou Qarawiyîn. Cette dernière université n'a jamais réussi à publier une Revue. La *Mejellat az-Zaïtouna* est interrompue, bien qu'une exégèse savante continue de temps à autre à se faire jour. Je pense, par exemple, aux livre de *tafsîr* du tunisien Tahar Ben Achour. Ou encore au *Fikr es-Sâmi* du marocain al-H'ajjoui : l'œuvre roule sur la notion canonique de renouvellement, ce *tajdîd* séculaire que prévoit l'Islam et qui est une sorte de réconciliation entre le messianisme des foules et la science doctorale. On n'en constate pas moins dans ces Universités un malaise interne, et presque une décadence. Peut-être un peu de ce que les Egyptiens reprochent à al-Azhar, si nous en croyons des critiques venues de l'intérieur. De temps à autre, une pensée plus engagée s'efforce de donner de l'Islam une définition qui puisse le soutenir dans ce conflit de cultures, dont le monde musulman, et le monde en général, sont aujourd'hui l'enjeu. Voyons le chapitre consacré à la religion par 'Allal al-Fassi, dans son livre dit d'autocritique *al-Naqd al-Dhâti*. Il y présente l'Islam comme un phénomène total, comme un phénomène qui s'intègre à tous les aspects de la société et les englobe tous sans exception. Il reproche à certaines prises de position algériennes

leur laïcité, et répond un peu trop facilement aux objections de la libre pensée en alléguant l'absence d'une église, l'absence d'un magistère ecclésiastique en Islam. Il soutient que les critiques formulées par le XVIII[e] et le XIX[e] siècles à l'encontre du christianisme, et du catholicisme en particulier, visaient non pas la religion, mais une cléricature. Cette cléricature n'existant pas chez les Musulmans, ces critiques tomberaient à plat. « Ne nous encombrons pas de faux problèmes ». On retrouve le même parti pris de totalité chez un essayiste algérien récent. Il consacre en 1955 aux *Maqaçid al-Qor'ân,* aux « buts du Coran » un ouvrage dont la préface assure voir dans le livre « l'unique moyen de parfaire les facultés humaines, de leur donner la meilleure préparation pour la vie terrestre et la vie spirituelle, ceci à cause des règles religieuses, sociales, politiques, guerrières et morales qu'il contient ». Cette conception fait bon marché de ce que nous appelons division du travail social. Y a-t-il là un risque intellectuel ? C'est ce que l'avenir dira.

Pour l'instant, qu'il nous suffise de poser que l'Islam, en Afrique du Nord, s'est fait surtout synthèse de combat, synthèse de défense. Avec l'affaiblissement de ces buts temporels, que se produira-t-il ? Assisterons-nous à une nouvelle phase, à une phase critique de dispersion ? Verrons-nous cette société chercher, en fonction d'autres problèmes, son expression dans d'autres voies, sous d'autres enseignes ? Certes, toute religion représente une forme d'intégration sociale particulièrement forte et même représentative de tous les autres phénomènes sociaux. C'est la religion qui s'identifie le plus profondément au génie d'une société. Car la langue est dissociable du groupe, et nous voyons effectivement beaucoup de sociétés pratiquer, très naturellement, le bilinguisme ou l'emprunt. Le droit lui-même ne s'intègre pas aussi profondément à une société que la religion. Or l'intégration de l'Islam a été spécialement énergique en Afrique du Nord du fait de la transe où s'agite ce pays : le jour où cette transe se sera calmée, le sociologue peut, à bon droit prévoir de nouveaux développements, la naissance d'autres symboles. Je serais tenté de penser qu'alors la spontanéité de ces sociétés se cherchera dans des voies moins unitaires. Elle ne polarisera plus uniquement sur le signe religieux. Déjà le politique, l'économique et le social suscitent des comportements, nourrissent des alliances qui auraient été, qui sont pour la génération précédente objet de scandale et d'horreur. Le syndicalisme, telles formes révolutionnaires, une orientation générale vers les tâches de l'histoire et sa méthode, la critique, font éclater, çà-et-là, les vieux ensembles : le terroir personnifié dans son saint, la ville pressée autour du sanctuaire. C'est déjà un indice très important que la littérature maghrébine d'expression française soit, avec Chraïbi et Kateb Yasin, déjà tellement en avance sur toutes les autres catégories actuelles de cette vie.

Que ceci du moins nous convainque que les symboles où une société cherche à se reconnaître changent, et qu'après les périodes de lutte ils pourront sans doute s'élargir et se diversifier.

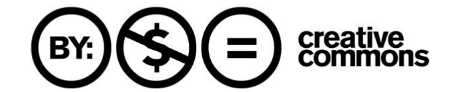
Jacques Berque.
Collège de France.



Jacques Berque

Expression et signification dans la vie arabe

In: L'Homme, 1961, tome 1 n°1. pp. 50-67.



30

EXPRESSION ET SIGNIFICATION DANS LA VIE ARABE

par

JACQUES BERQUE

Chez les Arabes, un équilibre se cherche entre la variété indéfinie du détail et l'unité proclamée de l'ensemble. Sans doute leur spéculation platonisante a-t-elle forcé une telle antithèse, que viennent approximativement recouvrir d'autres antithèses, familières au philosophe et au moraliste : celle de l'idéal et du réel, du divin et de l'humain, de l'essence et de l'existence, etc. Le présent travail ne saurait s'engager dans de telles distinctions. Aussi bien l'observateur des Arabes est-il frappé, tout au contraire, de ce qui réconcilie, dans leur vécu, les termes qu'oppose leur pensée.

Car cette pondération intime joue chez eux entre les modes et les niveaux les plus divers. Aussi font-ils grand usage de valeurs, de qualifications radicales. L'unité se réfère à Dieu, la multiplicité est traditionnellement imputée à l'erreur, à l'oppression, à la déchéance. A présent, un nationalisme unitaire transpose en efforts temporels des valeurs tirées d'en haut, et assimile aux effets de la colonisation, c'est-à-dire du mal, la division, l'analphabétisme, la sous-alimentation, c'est-à-dire l'état de choses trop souvent observable. Les oppositions entre le *qadîm* et le *jadîd,* il y a une génération, aujourd'hui entre la *qawmîya* et l'*isti'mâr*[1], ne sont jamais énoncées de plan, mais toujours proférées dans un mouvement passionnel, qui les colore de bien ou de mal. Coloration éthique, nostalgie, millénarisme, catastrophisme, violence revendicante donnent le *ton* d'une vie dont, sous les tempêtes de la surface, il n'est pas toujours aisé de distinguer le *sens* profond.

Il est vrai que ces tempêtes offrent à l'analyse un indice précieux. La furie du geste traduit l'ébranlement de l'être. Le verbe révèle plus fidèlement les conduites arabes qu'il ne fait celles d'autres peuples. Dans un coin de désert, T. E. Lawrence, voyant côte à côte des militaires britanniques et des guerriers bédouins, note de ceux-ci l'étonnante expressivité et comme la force tragique qui émane des visages et des propos. La gamme des signes sociaux semble chez eux plus riche et plus immédiate qu'ailleurs. Le métaphorisme, l'allégorisme, les associations par ressem-

1. Respectivement « l'ancien », « le nouveau », « le nationalisme », « le colonialisme ».

blance, par voisinage et même par contradiction, la furie qui n'est peut-être qu'alibi, ou l'apaisement qui n'est peut-être que trompe-l'œil : ces inflexions chaotiques de leurs discours et de leur démarche en font la valeur de témoignage.

Mais aussi la difficulté de déchiffrement. Car, à supposer connus tous les faits qui les concernent, — ce qui est loin d'être le cas —, encore faudrait-il pouvoir en mesurer l'indication. Or notre connaissance de ces peuples en reste trop souvent encore, au mieux, à l'investigation du philologue ou à l'intuition de l'humaniste, pour ne pas dire à l'enquête du journaliste. Elle n'a pas encore suscité l'effort concerté dans l'ensemble et spécialisé dans le détail que requerraient de modernes exigences. C'est que l'agilité des signes sociaux, le balancement de l'un et du plural confèrent à ces peuples une originalité qui a su opposer jusqu'ici aux démarches externes — de la science pour la définir ou de l'action pour la maîtriser — la résistance la plus vigoureuse.

Mais doit-on se contenter d'une telle excuse ? Ne peut-on, par un examen aussi large que possible, vérifier des Arabes notre impression première de rapports qui leur soient propres entre l'unité et la pluralité, la chose et le signe ? C'est en tout cas ce qu'on va essayer. Si peu propice que la crise présente de ces sociétés soit à une telle recherche, elle n'en offre pas moins, par la violence des manifestations, la gravité des enjeux, et surtout du fait d'une prise de conscience grandissante, une expérimentation spontanée dont je vais essayer de tirer l'enseignement.

L'Islam et les signes

Toute religion propose à l'homme une sémantique. Ainsi l'Islam s'annonce-t-il dès l'abord comme faisant monter « un signe sur l'horizon »[2]. Naturellement le sociologue ne peut donner à cette formule le même sens que le théologien. Mais son interprétation ne saurait sans péril négliger la tradition dogmatique. D'abord parce que les versions consacrées qu'une société se donne d'elle-même sont d'un intérêt d'autant plus capital qu'il s'agit d'une société classicisante. Puis parce qu'en Islam l'instrument même de la Révélation, le Coran, constitue une théophanie permanente pour l'ensemble des fidèles. Il s'offre donc comme un facteur direct de cohésion et de vitalité collectives. Aussi serons-nous frappés que la science du *tafsîr*, « commentaire coranique », distingue dans le livre des niveaux étagés de signification.

Dans sa portée la plus générale, certes, le Coran vise l'ensemble des humains, dont les Croyants ne se veulent que l'avant-garde. Celle-ci doit grandir par la conversion des païens, et, en premier lieu, des « Gens du Livre » : Juifs et Chrétiens, auxquels la nouvelle Prophétie propose seulement une restauration arabe du message abrahamique. Et c'est ainsi que le Livre est, sinon compris, tout au moins pratiqué par les Fidèles. Ils trouvent tout d'abord en lui un symbole qui les concerne en premier lieu. Ce symbole, il faut l'entendre d'abord au sens instrumental : une calligraphie, et encore et surtout, une voix. Et encore une atmosphère,

2. *Coran*, sourate 41, v. 53.

une inspiration sans cesse vivifiées par des souvenirs d'éducation enfantine et par les solennités qui raniment, périodiquement, la collectivité des adultes. Tel est bien ce « Coran vécu », aux puissances énormes — elles ont affronté sans guère faiblir l'impact de la colonisation et de la civilisation industrielle —, et dont on pourrait construire une phénoménologie, à l'aide des indices psychologiques et sociaux les plus concrets. Nul, que l'on sache, ne l'a encore osé.

Quoi qu'il en soit, si telle est la force de la parole coranique dans la vie des « masses », *'âmma*, cette action change de caractère à mesure qu'elle se concentre sur une « élite », *khâçça*, laquelle s'étrécit à mesure qu'elle s'exalte. De la communauté des fidèles, on passe ainsi, par degrés, au cercle de plus en plus rigoureux des lettrés, puis des doctes, des initiés, enfin des mystiques et des saints. A cet étagement social correspond celui des interprétations du texte, dont seule la plus accessible est énoncée par les commentateurs.

Référons-nous à l'œuvre de deux d'entre eux, parmi les plus récents. Le chaykh damascain al-Qâsimî[3] est l'un des réformistes qui, dès la fin du XIXe siècle, essayèrent de lutter contre l'invasion du monde occidental par un retour aux sources. Écoutons-le : « On a cherché dans l'interprétation du Coran à distinguer le sens propre du sens figuré. Et c'est là une vaste, une énorme querelle » : la querelle entre la *h'aqîqa* et le *majâz*. Or elle a pour base une ambiguïté linguistique. Ou plutôt il faut prendre position quant à la langue : si un mot doit légitimement être considéré dans son sens propre, peut-on faire également état d'un sens figuré ? Notons-le, cette interprétation du *majâz* dans le sens de « figuré » ne date que du IVe siècle de l'Héjire. Les trois premiers siècles ont passé, ceux des grands imâms, ceux des grands linguistes, sans donner lieu à une interprétation qui admît le figuré en tant que tel[4]. Cela ne peut surprendre. La langue arabe établit une synthèse vivante, constante, entre le sens et la forme. Sa difficulté vient, on le sait, de ce qu'on ne comprend un texte arabe qu'en le prononçant, et qu'on ne le prononce correctement qu'une fois compris. Le sens et la forme ne font qu'un. On s'explique que les premières générations islamiques aient désavoué toute dissociation qui consistât à tirer des exégèses plus ou moins abstraites du « corps glorieux » de cette langue.

Le docteur tunisois T'âhir b. 'Achûr[5], notre contemporain, plaide non pas tellement pour les interprétations allégoriques ou figurées que pour la légitimité du commentaire lui-même. Car il s'est passé beaucoup de temps sans que personne osât commenter le Coran. Et même alors il arrive que l'auteur croie devoir imputer son commentaire à un tiers. « Il régnait ainsi », dit le chaykh tunisois, « une espèce de peur qui paralysait tout le monde ». Il condamne cette peur. Selon lui, on peut, on doit commenter le Livre. Mais aussitôt il se heurte à la même difficulté que le damascain. Celui-ci en venait à se demander, comme les Grecs, si le langage est de décret divin ou de convention humaine, ou simplement d'instinct. Le

3. Édité en 1957 au Caire, sous le titre de *Mah'âsin al-Ta'wîl.*

4. *Ibid.*, t. I, pp. 222 *sq.*

5. *Al. tah'rîr wa'l-tanwîr*, Tunis.

maghrébin, en butte à d'autres problèmes pratiques, pense plutôt à l'interprétation *bât'iniyya*, qui oppose l'ésotérique à l'exotérique. Et bien qu'il ne le dise pas, on le sent en proie, dans tout ce chapitre, au désir de lutter contre les congrégations et contre le mysticisme populaire de son temps, qui ont usé et abusé de ces interprétations à triple et quadruple étage.

De la distinction entre le sens propre et le sens figuré, nous passons donc, instructivement, grâce à ce maghrébin, à une distinction entre le sens clair et le sens caché, entre le superficiel et le profond. Cette invitation venant d'autorités religieuses encourage l'observateur de l'Islam à étager lui aussi l'examen. Non seulement le texte sacré, mais encore toute la réalité phénoménale qui s'en réclame, — et parce qu'elle s'en réclame —, opposent à nos efforts une opacité qui rend plus nécessaire que jamais la recherche de « paliers en profondeur ». Au fond, la démarche du docteur islamique visait, à sa façon, le même approfondissement, répondant aux mêmes gradations de la vie sociale. Et l'on peut, sans ironie, la rapprocher de celle du sociologue, car le rapprochement se fonde sur l'un des caractères objectifs de ces sociétés.

Or l'un des deux commentateurs ne se réfère pas seulement aux interprétations initiatiques, où nous verrions — si nous poussions encore le rapprochement — un pendant de nos hypothèses explicatives, parfois aussi ésotériques que celles d'un *chaykh !* Il enchaîne sur la mention des « lectures » coraniques, *qirâ'ât*. Ce sont les manières différentes de prononcer le Texte sacré. Il en existait initialement un grand nombre, que la tradition a ramenées à quelques-unes. Ainsi est consacrée une variation au contenu privilégié. Ce n'est là que l'exemple le plus éminent de variations que le Musulman voit régner dans tous les domaines. Al-Qâsimî, condamnant l'idée selon laquelle le langage aurait été créé une fois pour toutes, s'écrie : « Mais pourtant, nous voyons les fils différents d'un même père [il veut dire par là les gens de tribus différentes] parler des langages divers sans presque pouvoir s'entendre les uns les autres[6]. » Il est sensible, comme nous-mêmes, aux variations dialectales qui rendent l'iraquien, par exemple, inintelligible à l'égyptien, et celui-ci au maghrébin, tant qu'ils en restent au niveau vernaculaire. Mais ce n'est là qu'un trait, entre bien d'autres, d'une foule de variations de tous ordres, allant depuis l'antithèse entre religions (par exemple entre le Christianisme et l'Islam) jusqu'à la controverse entre juristes, en passant par la divergence entre rites. Ces différences se manifestent à première vue par le seul port des mains dans la prière, la coupe de la barbe, comme entre Hanéfites et Malékites, la formule de l'oraison, et par toutes sortes d'autres indices, des plus frappants aux plus ténus.

Or notons qu'il ne s'agit pas là, dans la plupart des cas, de variations porteuses d'hérésies, comme pourrait le penser notre Bossuet, mais de la maturité d'un système unitaire : un exercice de diversité, confirmateur de l'unité. De là tellement de notions familières dans la structure de l'Islam : ces *madhâhib*, que nous traduisons par « rites » et qui sont des « chemins », les fameuses *t'urûq*, ces

6. *Ibid.*, p. 27.

« voies » ou « congrégations », les *furûq*, ces « distinguos » juridiques auxquels s'exerçait la subtilité d'un Qarâfî ; enfin, l'*ikht'ilâf*, ce « dissentiment » fondamental entre grands maîtres, auquel les vieux auteurs consacraient des traités spéciaux : ainsi celui de T'abarî[7]. D'où l'adage *ikht'ilâf al-A'imma rah'ma*, « Dans la discordance entre maîtres réside la grâce ». Adage bien satisfaisant pour l'ethnologue ! Et l'on dirait que la différence porte souvent sur le principal. Feuilletons, par exemple, ce livre de T'abarî, et nous verrons que des points, qui seraient à nos yeux primordiaux, autorisent deux dires divergents, presque deux attitudes opposées, sans pourtant cesser d'être tous les deux licites. Que dirais-je de la diversité entre « vues » individuelles, entre *arâ'*, ou « opinions », la divergence entre *fatâwâ*, « avis juridiques », etc.

En bref, il semble que tout, dans ce monde unitaire, se résolve, à niveau du sol, en différences, qui sont des signalisations. Notre docteur ne peut pas penser non plus à ce modèle auguste qu'est la langue classique, sans constater qu'elle se distingue du dialectal, que le dialectal lui-même se fractionne en niveaux d'usages, en compartiments géographiques. Et il ne peut méconnaître ce que la grammaire lui enseigne de l'abondance des synonymes pour une même signification, de l'abondance d'homonymes pour des significations différentes, de la polysémie, de l'antonymie[8], et ainsi de suite. Tout s'organise, dans son système mental et social, selon un certain équilibre entre l'unité ineffable et le pluralisme humain. En cela, bien sûr, il se souvient des Grecs, un peu trop peut-être. Mais ce qui est plus proprement arabe, c'est que la profonde identité qu'il sent en ses frères et en lui, s'organise de la sorte en oppositions et variations, et que le rôle du signe soit si poussé. Et l'on est frappé de la simplicité du *credo* qui se résout, de proche en proche, dans la « croyance » *'aqida*[9], puis dans la « foi », *îmân*, puis dans le seul « témoignage », *chahâda*. Et qui peut même se réduire dans certaines circonstances à l'exhibition de l'index, ou même à proférer le *hu* qui désigne Dieu, et se confond avec le souffle vital...

Morphologies traditionnelles

Une fois atteinte cette cime de l'identité, la réalité commune pleut, si l'on peut dire, en multiplicité. La vie, de ses hautes à ses basses instances, obéit de la sorte à une dialectique de l'un et du plural dont les modes, les applications, les outrances agressives, ou inversement les synthèses pacifiées, ont toujours constitué

7. Édité par J. Schacht, *Kitâb Ikhtilâf al-fuqahâ' der Abû Ja'far....at'-T'abarî*, Leiden, 1933, avec une importante préface.

8. *Cf.* par exemple le curieux problème des *ad'dâd* « mots comportant deux significations opposées », auquel R. Blachère et moi-même avons consacré cette année, sous les auspices de la VI[e] section de l'École Pratique des Hautes Études, plusieurs entretiens.

9. Cette espèce de disproportion ressort, par exemple, du récent exposé du chaykh Chaltût, *Islâm, 'aqîda wa charî'a*, la partie dogmatique se réduisant à une cinquantaine de pages témoignant d'un allégement caractéristique.

pour l'étranger un objet de surprise, de scandale, et presque toujours d'incompréhension. Ce qui prouve qu'il s'agit bien en l'espèce d'un système *sui generis* de signalisation, c'est qu'on le retrouve en matière toute profane, dans les plus vieilles morphologies de l'arabisme.

Prenons, par exemple, les Chammar, représentés dans le Nejd, dans la Chamiyyéh, en Mésopotamie, également du côté de Mossoul. D'un tronc unique poussent des rameaux indéfiniment bifurqués. 'Abbâs al-'Azzâwî a consacré plusieurs volumes aux tribus de l'Iraq[10]. Il lui faut des pages et des pages pour énumérer les fractions du groupe. Les Chammar, pour se distinguer des autres, se situent comme au foyer de plusieurs cercles concentriques d'extranéité. Ils se sentent *contre* d'autres tribus arabes, *contre* les 'Anezé, par exemple, mais *avec* eux au sein de quelque chose de plus vaste : l'arabisme, lui-même subdivisé entre *'Adnân* et *Qah'tân*. Et l'on dit que dans le nom des familles, le *ahl* réfère à *Qah'tân* et le *banû* à *'Adnân* : quelle vitalité de l'argument linguistique ! De là procèdent, par extension croissante, d'autres unités plus vastes, s'élargissant de proche en proche, jusqu'à l'Islam, et plus largement jusqu'à l'humain. A ce mécanisme d'amplification répond symétriquement un mécanisme de différenciation, lequel descend jusqu'à la famille. Que dire de cette famille, qui finit par prendre figure et autonomie ? En quoi se résout-elle ? Les noms usités appartiennent tous au vieux fond de l'anthroponymie arabe. Un matériel pas très abondant en somme, et qui garde son allure solennelle pour s'appliquer au quotidien. On voit l'opposition des deux démarches concurrentes que peut inspirer une telle réalité. Une démarche du dehors : celle de l'officier français ou anglais qui inventoriait les tribus, crée par tableaux et accolades ce qu'on appelait en Syrie le système des « Mouvances », part de divisions infimes en sectes, fractions, sous-fractions, familles, pour arriver progressivement à l'ensemble, espérant contrôler celui-ci grâce à celles-là. La démarche indigène, elle, suppose que cette qualité d'ensemble postule la diversité interne. Cela c'est le point de vue anthropologique de l'homme de la tribu ou du citoyen. Il ne peut s'entendre là-dessus avec l'étranger. L'histoire récente l'a montré. Et que son interprétation valait mieux, au moins durant la phase d'émancipation.

Pour cet homme, la citoyenneté se réduit presque à l'étiquette. En tout cas, une grande part de sa culture réside dans sa connaissance des anthroponymes et de leurs rapports entre eux d'une part, avec les toponymes d'autre part. Ces noms aux grandes puissances émotionnelles, ce sont, dans le monde moderne, ceux des patries, des partis, des pays. Ils sont, dans la civilisation du désert, ceux des groupes, des sous-groupes, des pâquis.

A quelle sûreté dans la reconnaissance, c'est-à-dire dans la classification,

10. *'Achâ'ir al-'Irâq*, t. I, pp. 171 *sq*. Mais est-ce là une particularité seulement bédouine ? A en croire Kurd'Alî, *al-Ghûṭ'a*, pp. 199 *sq*., chacun des villages de la célèbre campagne qui entoure Damas a ses qualifications : l'un doué pour le commerce, l'autre pour la plaisanterie, celui-ci versatile, celui-là rusé, etc., etc. Mêmes distinctions entre villages égyptiens, tout au long des *Khit'at* de 'Ali pacha Muhârak. Encore un exemple de ces variations, érigées en système, de la société traditionnelle.

pouvait parvenir une telle culture, je n'en veux comme preuve que l'existence de vieilles techniques, telles que la science généalogique ou la physiognomonie.

Vers la fin du XVIII[e] siècle[11], un adolescent d'une grande famille de Damas fuit les persécutions ottomanes. Il arrive dans un village, frappe à la porte de quelqu'un qu'il sait être un membre de sa famille, parce que toute son éducation a été occupée, sinon constituée, par l'énumération de sa parentèle, mais qui ne l'a jamais vu, et qu'il n'a jamais vu. Le jeune homme se présente seulement comme un hôte, est reçu par le maître, sans dire son nom. Naturellement, en tant que proscrit, en tant que réfugié, il trouve asile, et les premiers rites de l'hospitalité vont leur train. Cependant, le regard du *chaykh* s'anime. Le voilà qui s'exclame : « Tu es de notre famille. Tu es un tel, fils d'un tel ! » Sans rien dire, tout en lui offrant du thé et du café, il a repéré en l'hôte des traits généalogiques. Il a fini par l'identifier en faisant jouer l'emblématique familiale qui établit de subtiles liaisons entre une allure, un faciès, et des noms. Dans quelle antiquité tragique une telle anecdote ne plonge-t-elle pas ! Ce n'est qu'en examinant la trace de pas sur le sol qu'Électre sait qu'Oreste est revenu. Elle fait ainsi preuve de cette science que les Arabes appellent *firâsa.*

Je cheminais l'année dernière au fond du ravin de la Qadicha, que surmontent de vieux couvents, des villages escarpés, et la maison d'été du Patriarche. Tout au fond de ce ravin, l'ami libanais qui était avec moi, vêtu à l'européenne, parlant français, héla un paysan qui passait, en *charwâl.* Le paysan le regarda et lui dit dans son dialecte archaïque : « *Enté min rubû'nâ* », « tu es de notre quartier, de notre clan » : il l'avait reconnu à des signes impalpables, comme un de ses cousins, bien que ne l'ayant jamais rencontré auparavant.

De tels prodiges de reconnaissance, dont la sûreté a pour rançon l'archaïsme de l'économie, la consanguinité, un isolement à la fois voulu et subi, demeurent anachroniques et nuisibles, chaque fois que cette véhémence sémantique ne sert pas un dynamisme concret, et que, pour ainsi dire, les signes l'emportent sur les choses. On cite, sur les bords de la même ravine libanaise, un village perdu, Kfar Çghab, farouchement crispé dans sa solitude. Corrélativement s'y déploie, avec une particulière violence, l'honneur patriarcal. Le respect du seigneur, l'intermariage, le traditionalisme politique, caractérisent ce petit groupe, non moins que l'archaïsme dialectal[12]. Excès d'une identité pelotonnée sur elle-même, et aussi passionnants pour l'ethnographe ou le linguiste que défaillants devant les nécessités de la vie moderne...

Au sud de l'Iraq, dans les vastes marais appelés *Ahwâr*, subsistent des populations encore assez primitives. Chez les Tchabaich, la famille des chefs s'appelle les Al Khayyûn. Elle pratique encore, par obéissance à l'honneur patriarcal, le mariage étroitement endogamique, avec « la fille de l'oncle ». Ses femmes non seulement sont défendues contre la mésalliance

11. Fakhrî al-Bârûdî, *Mudhakkirât*, t. I, 1956, p. 7.
12. Je dois cette dernière indication au R. P. Fleisch.

par la coutume, mais aussi, dit-on, par la physiologie[13] ! La tribu croit que, lorsque l'une d'elles se marie d'aventure hors de la famille, elle reste inféconde. Cas très curieux de coalition entre le signe et le phénomène matériel.

Au moins y a-t-il là correspondance entre l'un et l'autre, et le signe s'emplit-il d'une réalité, et même d'une réalité physique, ou prétendue telle. Mais, bien entendu, les généalogies arabes ne correspondent pas toujours à une réalité parentale. Elles reposent alors purement et simplement sur la convention. Ne parlons pas ici des adoptions, communions, alliances qui se rattachent à un thème assez général. Plus curieuses, ces filiations qui, dans l'Anté-Islam, étaient déterminées par l'expert en physiognomonie. Il s'agissait d'une science inductive dite *firâsa* ou *qiyâsa*. Le premier mot se rattache à la connaissance du cheval, indispensable dans une société bédouine. De l'art de distinguer le *pedigree* d'un animal, on passe à l'examen d'une affaire par le juge, et de la qualification de l'objet ou de l'événement par ce dernier, à la pénétration particulière dont vous êtes gratifié par Dieu (le mysticisme a fait usage du terme). Analogiquement, c'est l'aptitude à reconnaître un enfant comme procédant de telle ou telle branche. Le *muqâyis* n'est pas, comme le *fâris*, le connaisseur en chevaux. Il est le chasseur qui suit le gibier à la trace. Il arrive, par l'examen des traces d'un individu, à savoir à quelle tribu il appartient.

Nous avons là un cas privilégié de « dissimilation ». Bien que l'opération ait pour objet d'insérer un individu dans un *nasab* ou « chaîne agnatique », donc de l'intégrer au système d'explication en faveur dans cette société, il s'agit essentiellement de le distinguer pour le situer, donc pour le qualifier, et même pour le créer socialement. On dirait, en l'espèce, que le signe précède la chose, et qu'à lui seul, par son propre jeu, il crée cette réalité par excellence qu'est pour les Bédouins la consanguinité patriarcale.

Civilisation arabe et variations

On pourrait déceler dans beaucoup d'autres domaines encore la force de cette signalétique. De la généalogie, passons à une autre des valeurs que cultivent les Arabes, à savoir la valeur littéraire, ou plutôt les belles-lettres, et mieux encore, ce contexte de gestes, de paroles et de sentiments qu'évoque le terme de *âdâb*.

Il suffit, pour s'en rendre compte, d'assister à une séance de lecture, par exemple à la récitation publique d'un poème. Un *t'ayyîb* sonore encourage de temps à autre l'ardeur du récitant. Lorsqu'ont fusé beaucoup de ces exclamations, c'est que la chaleur collective est montée à son comble. Le poème, le chant ont mérité, d'avis unanime, l'épithète de « frais », de « brillant » : toutes épithètes qui révèlent l'accord entre certaine beauté et certain degré d'unanimité.

On a célébré l'année dernière, à Beyrouth, la commémoration de l'érudit

13. Muçt'afâ Châkir Salim, *al-Tchabaïch*, Bagdad, 1956.

Zahliote, 'Isâ Iskandâr Ma'lûf : un *tâ'bîn,* comme on dit. L'usage est que chacun apporte sa poésie, son couplet, son discours. Le délicat philologue Amîn Nakhlé, relevant d'une opération, vint discourir accompagné de son chirurgien. Cela, qui se passait en juin 1959, fut jugé du dernier galant par l'assistance. Nous pourrions dire : du dernier « signifiant » !

Le sentiment né de ces rencontres provient d'une sorte de retrouvailles collectives. Elles ébranlent comme des harmoniques qui, de proche en proche, s'élargissant jusqu'à l'ensemble du peuple, débordent de beaucoup l'élite. C'est là, bien sûr, ce que toute société attend de son classicisme. Mais chez les Arabes, cela n'a rien à voir avec la stratification sociale, comme c'est souvent le cas chez nous. L'émotion déclenchée, la reconnaissance franchissent toutes les barrières de la richesse et même de l'éducation. L'acuité des états ainsi produits contraste souvent, tranchons le mot, avec la médiocrité du contenu. Mais cette médiocrité elle-même n'est-elle pas de jeu ? Au fond, ce qu'on demande au poète traditionnel, c'est du déjà-vu ethnique, un signe de reconnaissance collective, du communautaire paré de subtiles guipures. On lui demande de créer de l'inédit par le convenu, d'individualiser à sa façon l'unanime.

Tel était jadis l'objet des « séances », *maqâmât,* celles de H'arîrî ou de H'amadhânî par exemple. Or ce qui reste, pour les Arabes, un moteur jamais épuisé d'éducation et d'émotion plénières nous fait trop souvent l'effet d'un exercice de rhétoriqueur. Nous sommes tout aussi sévères pour une autre inspiration de cette littérature, l'anecdotisme, que pour son formalisme verbal. Mais ainsi nous rendons inexplicable tout un classicisme dont l'incantation consiste justement soit dans la modulation verbale d'un contenu, toujours le même, soit dans la capricieuse variation des « traits » animant le flux d'une imperturbable sagesse. L'Occident a tordu le cou à l'anecdotisme. Il rejette une formule comme celle des recueils d'historiettes, type *Mustat'raf.* Mais au fond, ces anecdotes ne sont pas autre chose que des repères distinctifs : une culture se diversifie à l'infini par des échantillonnages de faits, de décors, de couleurs, d'accents, de mots.

Or, en va-t-il si différemment de la vie courante ? Et l'identité ou, si l'on veut, la monotonie de la vie arabe, dans son cadre et son style traditionnels, ne se maintenaient-elles pas au prix d'une variété extraordinaire de comportements ?

« Les dits et les gestes » du Prophète lui-même, recueillis dans l'immense littérature du *h'adîth,* dont plusieurs siècles de critique n'ont pas entièrement élagué la luxuriance, nous frappent par la même caractéristique. On dirait que la croyance unitaire dont il est le héraut appelle dans son personnage une variété presque systématique de réaction, correspondante à celle des choses terrestres. Cette variation, qui est la part de l'humain, vous la retrouverez dans la prolifération des sectes, des écoles, des opinions juridiques. Le droit jurisprudentiel, qui n'a pas cessé de nous étonner par sa tendance invincible à l'*ikht'ilâf,* « dissentiment doctrinal », n'est pas, comme on l'a cru, un *case-law,* puisqu'il se réfère inlassablement, encore que tacitement, à la transcendance. Il est un droit du comportement. L'unitarisme des principes a pour contrepartie la gamme indéfinie des possibilités qui s'ouvrent au juge et au fidèle.

On pourrait à peu près tirer les mêmes indications d'un génie musical qui

pousse le goût du différentiel jusqu'aux dernières limites : des intervalles à peu près de l'ordre du coma. Elle paraît bien grossière, notre gamme brutale par tons et demi-tons, à ces musiciens dont l'art essentiel, suscitateur de l'émotion des foules, consiste en opérations pour nous presque intraduisibles : *taqsîm, tartîl, tanghîm.* « Modulations » si l'on veut, apparemment soumises à l'improvisation du moment, mais qui manœuvrent, en réalité, un clavier impeccable de correspondances dans l'affectivité du groupe.

Les poètes et la rupture

Mais il est temps d'arrêter ces indications. Elles pourraient porter illusoirement à croire que cette affirmation et cette délectation de soi-même ne subissent, des vastes courants du monde, nulle influence, et peuvent échapper au trouble des temps modernes. Rien ne serait moins vrai. On observe au contraire que la transe, s'enfonçant jusque bien en deçà des comportements superficiels, touche dès à présent les sources les plus secrètes.

Il est actuellement à Beyrouth une école littéraire qui s'intitule : « École de Thammuz ». Le dieu oriental qui meurt de la mort de la nature, comme Atis, Osiris, Adonis, pour renaître ensuite au printemps, apporte en effet un message d'espérance à ce monde oriental de plus en plus désacralisé et profané. Écoutons l'un de ces poètes, qui s'appelle lui-même Adonis, chanter le *farâgh*, la « vacuité » de notre temps, le vide, l'inertie : tout cela impliqué dans ce mot arabe, riche, si je puis dire, de son refus.

> « La vacuité s'est ratatinée, s'est pelotonnée en notre génération, dans le plus profond de ses profondeurs ; elle l'a dispersé en miettes, elle l'a fait voler en éclats de son désir, elle l'a donné en pâture aux vers de ses souterrains. »

Ou encore :

> « L'homme est désespéré comme la pluie ; la femme est étrangère comme la pluie ; la vie est un navire passant l'isthme ; l'isthme est un cadavre creux, une pluie non encore tombée. »

Ou encore, dans cette même pièce :

> « La vacuité soufflette mon front, élargit l'étendue et déserte la terre ; agite les ténèbres dans mes flancs, dessèche à mes yeux le mirage ; là, derrière ma rue, meurt un printemps, jaunit une campagne ; là dans mes veines, l'écho de la sécheresse, l'invective et le grincement ; là, dans mon sang, est enfanté le printemps : car un printemps sortira de cette sécheresse, et poussera sur ces décombres[14]. » Quel printemps ? C'est tout ce qu'une génération orientale cherche, et ce que nous allons essayer de découvrir avec elle.

Un autre auteur encore, Yûsuf al-Khâl, intitule un recueil *Al-bi'r*

14. Cette poésie s'exprime le plus souvent dans la revue *al-Chi'r*, à Beyrouth.

al-mahjûra, « Le puits abandonné ». Toujours ces termes d'abandon, de désert, de trouble, de déréliction, d'inquiétude. On peut en réunir une cinquantaine ressassant toujours ces mêmes idées. L'errance autour du puits abandonné, où va-t-elle mener l'humanité orientale ?

« Cet été les racines s'interrogent sur leur avenir, et le fleuve ne leur répond pas. Les feuilles qui tombent sont un corps, et le secret réside dans les racines. Dans les racines gît notre hier, dans les racines gît notre demain[15]. »

La phase actuelle, à la fois de ces sociétés et de ces sensibilités, est conjointement celle d'une réalisation et d'un éclatement. La première image qui vient à l'esprit serait celle d'une sphère qui se briserait en explosant. Figurons-nous ces fragments qui tournoient dans le vide. Vont-ils se réunir ? Pourront-ils rendre à l'être sa vieille plénitude, celle-là même dont le poète et, plus largement l'homme, en Orient comme ailleurs, mais peut-être en Orient plus qu'ailleurs, gardent toujours l'instinct ?

Un examen du monde arabe, dans sa phase présente, nous le révèle aux prises avec une double nécessité : atteindre, par l'adaptation à l'Autre, l'efficacité ; sauvegarder, contre cette adaptation même, une personne authentique. Il n'est aucun des aspects présents de ce monde, de ses efforts d'éducation, d'industrialisation, etc., à l'irrédentisme politique, du zèle dans l'imitation à l'amertume dans la ressemblance, qui ne réponde de près ou de loin à cette tendance profonde, et à certains égards, contradictoire. Contradiction ? A tout le moins, déchirement.

Et c'est pourquoi, plus perspicaces que beaucoup d'analystes arabes ou étrangers, quelques jeunes poètes syro-libanais allèguent, pour expliquer un tel phénomène, le mystère de Thammuz. Ainsi rendent-ils compte de la transe de leur peuple engagé, après ceux d'Occident, dans la *gaste lande* de la civilisation industrielle, mais auquel ils promettent de nouveaux printemps unitaires.

Là où cette intuition, révélatrice du mouvement interne d'une civilisation, échoue dans une certaine mesure à la situer historiquement, c'est quand elle se détache des passions politiques qui bouillonnent autour d'elle : celle de l'homme du peuple, de l'adolescent, du citoyen. L'école se sépare alors du nationalisme arabe. Mais nos « thammuziens », voulant être des patriotes, se demandent pourquoi il va leur falloir revenir sur eux-mêmes, renoncer en quelque sorte à la révolution pour l'involution. Ils se donnent beaucoup de mal et beaucoup de raisons pour expliquer d'une manière civiquement plausible un tel retour. S'ils veulent quitter le puits desséché d'une agitation sans espérance, c'est pour récupérer à leur façon la *wah'da*, cette « unité » dont jouissait l'homme traditionnel. Or, que de sens étagés de ce mot de *wah'da !* Pour les thammuziens, c'est l'unité avec le cosmique, pour les théologiens l'unicité de Dieu, pour les citoyens l'unitarisme politique.

Ce n'est pas seulement aux archétypes d'une société ainsi remis au jour par

15. *Cf.* le titre significatif du livre de Khâlid Sa'îd, *al-Bah'th 'an al-judhûr* (en quête de racines).

les politiques et les poètes que l'on peut demander cette collaboration — aussi imprévue qu'éclairante — à l'analyse historique. Bien qu'il faille, dans un domaine malheureusement peu exploré, ne s'avancer qu'avec prudence, on peut aussi tirer de certains thèmes de l'art musulman d'utiles indices. Prolongeant des recherches instaurées, il y a près de quarante ans, par L. Massignon, j'ai ailleurs cherché à dégager[16] d'un motif ornemental aussi abondamment représenté dans la décoration arabe que le polygone étoilé, des correspondances avec d'autres catégories de cette vie. Une telle forme, à la fois centrifuge et ouverte, n'est pas en effet sans rapports avec plusieurs autres configurations d'une telle société. De l'esthétique à l'éthique, en passant par le droit immobilier, la structure même de ce vieil humanisme peut être référée à ce type majeur.

Il est vrai qu'elle subit aujourd'hui même de colossales transformations. La vieille culture arabe (figurons-nous un Tawh'îdî ou un Jâhîz') s'épanouissait sur l'espace externe avec une force conquérante, mais avide d'apports étrangers. Depuis deux générations, le mouvement s'est en quelque sorte inversé : l'assimilation à l'externe, à ses techniques bien entendu, mais aussi à son langage, et, dans une certaine mesure, à son « génie », est devenue nécessité vitale. Même changement dans tous les ordres de choses. L'invasion de la civilisation industrielle, invasion à deux temps : dépendance coloniale, puis émancipation, a pour ainsi dire retourné tous les dispositifs sociaux et mentaux.

Considérons, par exemple, la ville arabe moderne : le dessin angulaire s'y substitue au dessin radioconcentrique, le plan à l'efflorescence, et la *fonction* urbaine, liée à la mise en valeur de la région, au *style* citadin, transcendant le plat pays. Dans les psychologies collectives et individuelles, à un système aristocratique et plural, que le Bédouin, magnifié par la poésie antéislamique, n'a pas cessé d'illustrer jusqu'à nos jours, tend à succéder, insidieusement ou brutalement, un débat de la nation, de la classe et de l'individu, aussitôt dramatisé en un double combat : contre l'Autre et contre soi-même.

Mise a jour de l'hypothèse de travail

Arrivés à ce point de l'exposé, nous nous avisons que quantité d'observations, tirées des sources les plus diverses : rappels dogmatiques, phénoménologie du présent, inductions du passé, témoignages du dedans, autorisent une série de remarques, susceptibles de rendre compte des sociétés arabes à la fois dans leur continuité historique et dans leur crise contemporaine.

1° De ces mentalités, de ces comportements, de ces morphologies, le caractère commun est le trouble : nostalgie d'une plénitude perdue, souffrances causées par la dispersion, que cette dernière tienne à la dépendance ou aux partages que nécessite l'efficacité.

16. « Sur un motif ornemental », contribution collective au volume préparé par l'Université égyptienne pour le jubilé de T'aha H'usayn.

2° Partout se décèle, plus ou moins manifeste ou refoulée, traduite par la force et la subtilité des signes, notamment linguistiques, mais plus largement sociaux, une relation spécifique entre l'un et le plural.

3° Tout se défait et se recompose par référence à l'Autre, qui est l'homme de la civilisation industrielle, selon des rapports avivés par la colonisation et l'émancipation, de telle sorte que le monde arabe soit emporté tout entier dans un processus de destruction-réfection, et l'adaptation temporelle contredite par la nostalgie des sources.

Mais si tel est sans doute le mouvement fondamental, dans quelle mesure les données observables, les interprétations courantes et même l'analyse discursive conduisent-elles à le mettre au jour ? Quels aspects se laissent-ils distinguer — approfondissement de l'enquête correspondant à l'étagement du réel —, du plus superficiel au plus profond ? Et n'y a-t-il pas lieu d'appliquer aux sociétés arabes cette distinction entre *expression* et *signification* que nous invitent à faire certaines recherches contemporaines ?

De ces distinctions théoriques, nous ne retiendrons ici que l'idée de niveaux superposés de la sémantique sociale. Aux deux extrêmes : l'expression consciente, et la signification cachée. Seront significatifs, dans cette optique, les traits révélateurs du mouvement profond, que d'autres traits plus manifestes, plus « clairs », plus voulus, traduisent, mais peut-être aussi déguisent ou dérobent. C'est dire l'infinie variété selon laquelle s'agencent des éléments de ces sociétés où l'analyse devrait distinguer non seulement des « paliers », des « hiérarchies », des « fonctions », s'ordonnant avec plus ou moins de cohérence, mais aussi des rapports de signification, allant de l'expressivité superficielle à la « valeur » plénière.

Application a deux problèmes actuels

1° *Qu'est-ce que le « nationalisme » ?...*

Sans doute, de telles remarques se vérifient-elles de toutes les civilisations. Mais elles tirent plus d'urgence encore, croyons-nous, de traits propres aux Arabes. D'abord, parce que dans leur civilisation traditionnelle, les signes, et principalement ceux du langage, jouaient un rôle encore aggravé par les mœurs, la religion et l'art. Puis encore et surtout, du fait des perturbations que leur apportent tour à tour la colonisation et l'émancipation. Prise de conscience ? Certes. Et celle-ci coïncide, à la lettre, avec une mutation sémantique et un changement stylistique. Le rôle que, dans la chronique la plus quotidienne, jouent le discours, l'article de journal, l'étonnante force de rassemblement et de renouvellement que la langue classique a déployée, en dépit de mille entraves, et se renforçant des entraves mêmes, voilà qui offre à notre hypothèse de recherche à la fois un encouragement et une matière d'un contour très précis. Dans l'espace de deux générations se sont créés, chez les Arabes, entre leurs choses et leurs signes, des rapports nouveaux, constitutifs de leur personnalité contemporaine. Une telle constatation renouvelle

instantanément toutes les perspectives. Elle imprime à l'étude de ces sociétés un approfondissement à niveaux successifs, dont il va falloir veiller à ce qu'ils correspondent à ceux mêmes de la réalité.

Figurons-nous le monde du *chaykh* al-Qâsimî de Damas, à la fin du XIXe siècle : déjà touché de réformisme, d'angoisse de l'avenir, mais encore écrasé par une épaisse tradition. Il souffre d'une disproportion accablante entre sa luxuriance signalétique, car presque tout en lui est devenu signe : littérature, droit, comportements, — et l'effrayante pénurie du contexte matériel. Ce monde ne *fabrique* pas, ou ne fabrique plus. Il a perdu ses rapports avec sa propre nature. L'Occident lui apparaît tout d'abord comme un déferlement de choses : équipements, armements, objets de consommation. Cela finit par tout submerger, par faire sauter les dernières traces de production indigène. Or ces *choses* étrangères sont des choses muettes. Elles ne parlent pas. Elles se dénomment dans une langue qui n'est pas arabe, mais « barbare ».

Quelle attitude adopter à l'égard de cette impérieuse barbarie ? D'abord, le refus. Telle est l'attitude de beaucoup de vieux croyants. Mais ils seront vaincus par la poussée du réel et par le désaveu de leurs propres enfants. Deuxième attitude : subir ce qui vous assaille. Le subir, c'est déjà presque l'accepter. Souvent donc, une phase d'acceptation, et même d'utilisation à mauvaise conscience, de ces choses apportées du dehors, et qui détruisent les choses du dedans. Il se produit alors une effrayante discordance entre tous les éléments d'une civilisation désarticulée. C'est la phase proprement « coloniale ». Troisième attitude, qui grandit après la première guerre mondiale : ce monde se relève. Il y réussit plus ou moins bien, à plus ou moins d'endroits, plus ou moins solidement. Cela le porte à de nouvelles entreprises, qui ne sont du reste encore observables que çà et là. Elles se ramènent à une volonté, désormais systématique, d'assumer la chose en la produisant, je veux dire en la dotant de signification. Car dès lors que vous la produisez, vous la nommez, vous la comprenez, vous établissez entre elle et vous des rapports non seulement de fonction, non seulement d'expression, mais de liaison profonde. A ce moment-là, que caractérisent l'industrialisation, la planification, tendent à s'instaurer, ou à se restaurer des liens entre le devenir fondamental de ces peuples et leurs valeurs d'une part, la nature et la fabrication de l'autre.

Un tel processus n'est pas entrepris partout, tant s'en faut. Pourtant il est en marche. Il a remporté des victoires, malgré de formidables difficultés, qui n'étaient pas simplement matérielles. Car elles tenaient, elles tiennent toujours, dans une certaine mesure, à l'absence de connexions intimes entre catégories diverses. Par exemple, entre la grande langue classique et le déferlement de l'objet industriel. C'est d'ailleurs de cette défaillance que les intéressés se préoccupent le plus.

Que de bouleversements dans les champs sémantiques ne va pas entraîner le passage d'un ordre à l'autre ! Ce passage, qui est aussi échange, s'opère de plus en plus radicalement. C'est une véritable invasion du dedans par le dehors. On devine quelles perturbations elle va porter dans ces délicats mécanismes, ces équilibres subtils, tout par tensions, composition, dissymétries légères, dérèglements stylistiques, modulations et jeux, par quoi l'Orient traditionnel s'éprouvait.

En vérité le monde moderne lui a infligé une grave maladie du signe. Ce signe, il lui faut maintenant le « guérir », c'est-à-dire lui trouver un corps.

Prenons ce que nous appelons nationalisme, et qui porte en arabe aujourd'hui le nom de *qawmîya,* après en avoir porté d'autres. Le nationalisme n'exhibe de soi que des dehors revendicateurs, intransigeants et xénophobes. Si l'on creuse les choses, cependant — et plusieurs essayistes orientaux commencent à le faire —, l'on s'avise que cette *qawmîya,* dont adversaires et amis trop zélés ont fait un épouvantail, consiste à la fois dans un élan vers l'efficacité et dans la nostalgie de soi-même. Car l'adaptation de ces peuples au monde externe est creusée d'une secrète tristesse. Ses victoire se font au prix d'une perte de substance. Elles ne sont que la version héroïque d'un mouvement mondial vers l'uniformité. L'émancipation poursuit le rassemblement planétaire qu'avait inauguré l'époque coloniale. L'indépendance, vue sous cet angle, prolonge logiquement la dépendance, cependant que s'accroît à vue d'œil chez ces peuples qui se modernisent la même déperdition de l'authentique dont la civilisation industrielle nous menace tous. Ainsi, selon qu'on le situe à l'un ou à l'autre de ces niveaux superposés : expression consciente, « politique » dans l'acception étroite, psychologie, histoire, pour lui conférer enfin toute sa portée anthropologique, le « nationalisme » arabe changera de sens, et de portée ses manifestations.

2° *Quel rôle joue la langue classique ?*

Une telle variation comporte des corollaires dans une multitude de cas d'espèce. Ainsi dans le débat de l'économique et de l'oratoire. Trop facile est l'antithèse entre un Orient voué au verbe, à moins que ce ne soit à l'Esprit, et un Occident voué à la matière, à moins que ce ne soit au Diable. Toute une génération orientale et beaucoup d'Européens l'ont néanmoins agitée, avec plus d'enthousiasme que d'exactitude.

C'était le moment où l'opposition, aussi divulguée, du *qadîm* l' « ancien », et du *jadîd* le « neuf », alimentait les polémiques et soulevait les passions. Or, une fraction importante des novateurs, ceux qu'animait la tendance *salafîya,* prêchait aussi le retour à la pureté islamique. Mais l'antiquité concrète qui survivait encore dans bien des institutions et bien des attitudes, même si on la flétrissait de la qualification de *taqlîd* « conformisme », aurait pu invoquer des mérites de continuité et des promesses de vitalité, certainement plus sûrs que ceux d'un néo-classicisme idéaliste et dévot. En fait, l'antithèse du *qadîm* et du *jadîd* offrait une alternance structurale où cette société, disputée entre des exigences contradictoires, trouvait un procédé commode de liquidation du périmé. Le *jadîd* comme le *qadîm,* c'était quelque chose comme le « critique » contre « l'organique » : attitude commode à l'égard d'un monde en transformation.

Or, et bien qu'une conquête économique par l'étranger ou inversement l'espoir de reconquérir l'économie nationale, constituent des éléments décisifs dans une telle transformation, le verbe, loin d'être un obstacle à la promotion des Arabes, s'avérait alors leur moyen le plus « réaliste » : le seul peut-être qu'ils pussent utiliser. De fait, il a joué un rôle historique qui le rend infiniment plus valable

que tant d'accusations internes et externes pourraient le faire croire. Son développement marqua l'insurrection d'un certain niveau d'échange, celui des mots, contre celui des marchandises, où se situait, à beaucoup d'égards, l'impérialisme. Une colossale floraison d'éloquence s'efforça ainsi d'expliquer, d'humaniser, d'équilibrer, d'assumer, et en définitive de construire une remontée matérielle. Ce rôle, c'est celui-là même que les théoriciens de la technique, aujourd'hui, prêtent à l'information. Certes, l'orateur torrentiel que diffuse la radio, que popularisent l'écran et les magazines, croit ce qu'il veut, et très souvent y fait croire. Le démagogue accrédite l'inadéquat, suscite des sentiments dangereux, contre lesquels la réalité réagira coûteusement. Mais, sous cette strate d'expression, s'en distingue une autre. Celle des repentirs, des scrupules qui viennent à l'orateur, quand, de sa propre éloquence, il conteste le bien-fondé. Il le fait, plus ou moins consciemment, au moment même où elle l'entraîne. Et c'est pourquoi ses manifestations les plus effrénées gardent toujours un arrière-fond de calcul et de jeu. A la grande surprise de l'étranger, l'astuce s'y mêle à l'outrance. Cela peut mener à des résultats tactiques intéressants. Et l'exégèse doit noter que sous l'hyperbole mi-sincère mi-voulue se cache le regret de démarches plus concrètes. C'est un regret de bon élève !

A certains moments de la vie de l'individu ou de la collectivité, c'est la linguistique même, ses magies et ses servitudes qui sont révoquées. Encore une fois, la *lugha*, la grande langue, avait été pour la génération passée à la fois un symbole des valeurs perdues, une arme en vue des combats de récupération. Elle le reste à beaucoup d'égards, pour la génération présente, mais se veut de plus en plus outil de communication et d'action. Par une belle et caractéristique ingratitude, ceux qui la parlent, ceux qui bénéficient de sa puissance symbolique, de sa modulation créatrice, lui reprochent maintenant sa richesse. Ils lui trouvent trop de synonymes, d'homonymes, de valeurs dans le sacré. Ils lui enjoignent de connoter désormais des faits précis et concrets. Ils l'accusent, en somme, de refléter une culture du différentiel caractéristique de leur être immémorial. Mais si de telles impatiences sont courtes, et ne se soutiennent guère, c'est peut-être pour une raison solide. Aux tréfonds du mouvement que parcourt l'Orient, le verbe est le second terme d'un binôme dont le premier serait celui de l'accession à la matière. Dans un monde arabe de plus en plus « profané », il continue à jouer une fonction essentielle. On attend de lui qu'il maîtrise, et dans une certaine mesure, qu'il « sauve » la révolution.

Vue d'ensemble

Dialectique de l'un et du plural, hiérarchie des significations sociales tiennent l'une et l'autre à un certain type de rapports entre les signes et les choses dans un groupe donné. Ce groupe étant, dans le cas d'espèce, celui des Arabes, essayons d'appliquer plus largement à leur être contemporain les prises dont les considérations précédentes nous ont peut-être dotés.

Manifeste est leur unité : unité du sentiment, du langage, du geste. Mais quiconque la déchiffre trouve par-dessous la multiplicité. A Damas, à Beyrouth,

des dizaines de quotidiens ne diffèrent entre eux que par la clientèle, mais guère par la doctrine, ni hélas par la qualité. De la plupart des partis que le dernier après-guerre a fait pulluler dans certaines de ces nations, l'imprécision idéologique n'a d'égale que la véhémence. Les divisions de la Ligue arabe ne reposent ni sur les buts proclamés : unification, retour en Palestine, ni même sur les moyens proposés. Mais tandis que les programmes se confondent, les héros s'entredévorent, les invectives s'échangent, les imageries s'affrontent. Dans tous les foyers du Proche-Orient, l'exaltation du différentiel, je veux dire la politique — celle-là du moins — tonitrue à l'heure où l'on écoute les radios. Tout cela dans un intense et vibrant sentiment de nouveauté, je veux dire de classicisme. Car déjà, dans la vieille théologie islamique, l'unité de la *'aqîda*[17] ne postulait-elle pas une immense diversité de sectes, d'interprétations, de gloses ? Ce n'est pas méconnaître la part — immense — de l'évolution, que de retrouver dans la vie présente le même va-et-vient entre l'affirmation unitaire et le pluralisme.

Le jeu de ces dissonances obéit à des règles dont la plupart nous échappent. Au moins sentons-nous en elles une fonction compensatoire. Il n'est point de théologien, insistant sur une subtilité dogmatique, qui n'aspire à rallier l'unanimité de l'Islam. L'inconnu qui se « levait » pour commander le bien et pour chasser le mal, assumait, s'il ne mourait pas trop tôt de mort violente, la vocation universaliste du *mahdî*. L'époque moderne transpose en politique ces balancements de l'idée et de l'action. Des institutions taxées aujourd'hui de réactionnaires, parce qu'elles se fondaient, contre l'arabisme, sur la particularité de rite ou de terroir : le féodalisme et le confessionalisme par exemple, ou les autonomismes locaux, recherchaient naturellement l'appui de l'étranger. Une telle évasion du cadre national leur est justement reprochée : elle n'en reflète pas moins le même équilibrage que nous retrouvons — toute considération morale mise à part — dans les rapports entre le *za'îm*[18] et la masse. Rupture de palier et de mode dans l'un comme dans l'autre cas. Un individu soulève l'unanimité. Le groupement limitatif en appelle à plus vaste que la nation. C'est non pas au « gauchisme », mais à la généralisation, que la plupart de ces jeunes nations doivent leurs difficultés concrètes et leur élan pathétique.

Il est vrai que ces derniers exemples plongent dans une actualité qui les récuse. Les bons esprits, et presque toute la jeunesse, désavouent ces traits traditionnels. La réalité que nous avons dépeinte est déjà pour beaucoup dépassée. Un changement radical s'accomplit dans les mœurs. Les vieilles solidarités s'effondrent. Il en naît de nouvelles : classes, partis d'un type nouveau. Le débat lui-même change d'objet. C'est que les Arabes passent du pluralisme interne à la tension avec autrui.

De là bien des remises en cause. Dans le même temps qu'ils reprochent à leur langue son trop de « verbalisme », *lafz'îya*, ils dénoncent sous les termes de « paternalisme », « confessionalisme », « féodalisme », les valeurs d'il y a une ou deux

17. « La croyance ».
18. « Le leader ».

générations. Ils incriminent de leur art ce qui n'est que jeu modulé. Et l'on voit aujourd'hui leur poésie moderne s'éprendre de richesses de contenu, au prix de la pauvreté de forme et même parfois de l'incorrection grammaticale. Tout va vers l'objectivation, la concrétisation, la solidification. Leur lexicographie tend désormais à l'encyclopédisme. Les repères onomastiques et verbaux sont concurrencés par d'autres. Slogans, chiffres, programmes, drapeaux, construisent une nouvelle emblématique, où l'équipement matériel lui-même — bureaucratie, usines, outillages — a non pas seulement valeur d'usage, mais de signal. Des mouvements en *-isme*, des « philosophies de la révolution »[19], poursuivent l'exégèse de ce développement. Ainsi sont proposés de nouveaux claviers de correspondances et de qualification. Les deux principaux, le nationalisme et le marxisme, se disputent[20] les symboles non moins que les hommes. Leur force, bien sûr inégale, est de doter l'évolution contemporaine d'un sens. Et l'on pourrait suivre en détail, dans ses succès et ses revers, l'application d'une nouvelle sémantique.

Mesurons le chemin parcouru. Comme bien d'autres peuples, les Arabes ne veulent plus réduire les manifestations de leur être à des vocalises sur l'essentiel : ils se veulent mouvement historique. Par là, ils mettent fin, ou tendent à mettre fin à une vision aristocratique du monde et d'eux-mêmes. L'Arabe, prince déchu, se veut citoyen et fabricant. A la place de la tribu arborescente, finement innervée, s'élargit la foule, aspirant à l'unanime, mais déjà porteuse de la lutte de classes. Au lieu d'une culture des différences[21], s'aggrave le sentiment des contradictions. Là où s'exaltait l'esthétique combativité du Bédouin, bouillonne le ressentiment de l'affamé et de l'humilié. L'Orient tout entier se dispute aux autres comme à lui-même. Et il en sera ainsi tant que sa vieille aspiration unitaire et de nouvelles perspectives mondiales ne lui auront pas rendu son accord avec lui-même et avec autrui.

19. *Falsafa al-thawra :* c'est le titre du livre de Gamâl 'Abd al-Nâçir.

20. Constantin Zurayq, dans son livre si clairvoyant, *Nah'nu wa'l-târîkh*, oppose aux conduites « traditionalistes » celles qui s'inspirent du marxisme ou du nationalisme, à cette division lui paraissant pouvoir se ramener toute la diversité de la vie actuelle.

21. Celle-même que, dans un domaine tout différent, exaltait Victor Segalen, *Mercure de France*, mars et avril 1955.

Volume XIII N° 2 1961

revue internationale des sciences sociales

Recherches récentes en matière de relations raciales — II

Revue trimestrielle 6 NF $2 10/-(stg.)

unesco



U N E S C O

REVUE INTERNATIONALE DES SCIENCES SOCIALES

REVUE TRIMESTRIELLE

VOL. XIII, Nº 2, 1961

TABLE DES MATIÈRES

PREMIÈRE PARTIE

RECHERCHES RÉCENTES EN MATIÈRE DE RELATIONS RACIALES (II)

DEUXIÈME PARTIE

LES SCIENCES SOCIALES DANS LE MONDE

I. ÉTUDES EN COURS ET CENTRES DE RECHERCHE

II. DOCUMENTS DES NATIONS UNIES ET CHRONIQUE BIBLIOGRAPHIQUE

III. INFORMATIONS



ONT COLLABORÉ AU PRÉSENT NUMÉRO

Michael Banton, Université d'Édimbourg.
Jacques Berque, Collège de France.
Juan Comas, Istituto de Historia, México.
C. Frantz, Portland State College (USA).
Maurice Freedman, London School of Economics.
Wilbert E. Moore, Université Princeton.
A. Simandjuntak, Université Gadjah Mada, Djakarta.
Denis Szabo, Université de Montréal.
William E. Wilmott, London School of Economics and Political Science.
Monica Wilson, Université du Cap.

RECTIFICATIF

Vol. XII, n°. 4. p. 627, note 1, lire :

« John Friedmann, « Introduction — Étude et pratique de la planification », *Revue internationale des sciences sociales*, Paris, Unesco, 1959, XI, n°. 3, p. 339-352 ».

L'AFRIQUE AU NORD DU SAHARA

Jacques BERQUE

Toute étude des relations raciales doit commencer par des doutes sur la notion de race, cette « étiquette faussement claire », comme disait Lucien Febvre.

Nulle part de tels doutes ne sont mieux fondés que relativement à l'aire géographique dont on s'occupera ici : l'Afrique au nord du Sahara, appelée par certains l' « Afrique blanche ». Ses habitants, d'origine plus ou moins hypothétique, mais sûrement mêlée, attestent, par d'étonnants rappels, la persistance d'un type blond ou roux, noyé dans les populations brunes. Ces éléments hétérogènes, ayant subi indistinctement l'influence unifiante du milieu, se répartissent aujourd'hui selon des divisions procédant de l'histoire récente ou d'options traditionnelles, plutôt que d'un contenu proprement ethnique. Leur classification, en tout cas, est d'ordre plus « social » que « naturel » et surtout que somatique.

Quant à ce qu'évoque ce dernier mot, des recherches déjà anciennes, comme celles de Bertholon et Chantre, d'Ely Leblanc, etc. [1] [1], portaient à la méfiance. Cela ne veut pas dire qu'elles soient sans intérêt, bien au contraire. L'anthropologie physique [2] a sans doute beaucoup à nous apprendre sur des groupes aussi singuliers que, par exemple, les Béja ou les Ababda de Nubie, les Teda, les Touareg, les Maures du Sahara [3]. Mais, du Maroc à l'Égypte et de la mer au désert, tous ces pays appartiennent à ce qu'on peut appeler l'islam méditerranéen. Une telle dénomination rend compte, croyons-nous, de la plupart de leurs caractéristiques. Car une dualité d'influences et de modèles, émanant de foyers de civilisation rivaux, commande, selon des alternances à amplitude séculaire, leur passé comme leur présent, et peut-être leur avenir. Les critères empiriques dont, écartant un concept strictement racial, nous devrons nous inspirer dans des classements forcément sommaires, tiennent tous à cette dualité. A un fond « africain » encore conjectural se sont, par vagues successives juxtaposés, puis intimement, quoique inégalement, mêlés, des apports provenant de l'Europe et du Proche-Orient. Cette interférence, qui s'était déjà sans doute exercée dans la préhistoire, s'active depuis un siècle et demi, du fait de la colonisation et de l'émancipation qui la suit, mais sans changer les données du débat. Salluste faisait remonter, pour partie, les Numides à une immigration asiatique. Ibn Khaldoun, plus d'un millénaire après lui, fait encore allusion à ces croyances. De fait, l'islamisation a trouvé devant elle des Berbères, des *Afâriq* latinisés et des Juifs, ou des Berbères judaïsés. A partir du XIe siècle, l'invasion de nomades arabes au Maghreb introduit, dans ce mélange déjà complexe, un apport dont la proportion à l'ensemble n'a guère, jusqu'ici, été élucidée. Toutefois, plus encore qu'un facteur ethnique, ces Hilaliens [4] ont

1. Les nombres entre crochets renvoient aux notes en fin d'article.

apporté un facteur typologique décisif. Ils ont contribué à « fixer » le Maghreb rural dans la vie bédouine, pastorale et tribale, presque jusqu'à nos jours.

C'est dire l'importance, dans tout ce jeu, des éléments culturels, au sens le plus large. L'islam recèle une prodigieuse aptitude à absorber l'hétérogène et à unifier les comportements [5]. La foi islamique et la langue arabe ont tendu à liquider les caractères antérieurs ou extérieurs à leur action. Cette action s'est poursuivie, ou même accentuée, au XIXe siècle. Elle se poursuit sous nos yeux, du fait même de l'intervention européenne et des réactions internes qu'elle soulève. L'antique interférence du Nord et du Midi, de l'Occident et de l'Orient, prend dès lors une tournure dangereusement compétitive. Les pouvoirs français au Maghreb, britannique dans la vallée du Nil, accessoirement les pouvoirs espagnol et italien au Maroc ou en Libye, ont favorisé sur le littoral l'apparition de groupes ethniques reconstituant, en quelque sorte, la vieille Romania. Français, Espagnols et Italiens au Maghreb [6], Hellènes et Italiens en Égypte, de-ci de-là Portugais, Maltais, d'autres encore, forment, massivement dans certains secteurs côtiers, ailleurs par essaims plus ou moins clairsemés, des minorités dont l'importance numérique, si considérable qu'elle soit, apparaît toutefois sans commune mesure avec le rôle politique, économique et social.

RELATIONS INTERRACIALES ET SITUATION HISTORIQUE

En effet, bien plus que par des généalogies plus ou moins hypothétiques, les différents groupes, aujourd'hui, se définissent en termes de situation. Cette situation accentue, en général, les traits sociaux, tout en unifiant les types physiques. Elle imprime, de la sorte, une évolution et un triage aux caractères distinctifs qui s'imposaient, en premier ressort, à l'observation.

Ainsi, la délimitation des groupes ne respecte plus tout à fait les frontières linguistiques. L'arabe ne recouvre pas toute la zone considérée, car la berbérophonie intéresse encore, surtout vers l'Ouest, de vastes contrées. D'autre part, l'usage quotidien de langues allogènes — notamment du français, accessoirement de l'espagnol ou de l'anglais — marque profondément certains secteurs géographiques, certaines couches sociales, et même certaines psychologies.

L'islam pourrait offrir un critère de démarcation plus commode, puisque, en gros, il s'oppose à un christianisme réimporté. Cependant, comment oublier qu'en Égypte plusieurs millions de Coptes, chrétiens quant à l'observance, constituent le fond autochtone et s'intègrent à la nation ?

C'est donc, plus encore que le signe linguistique ou religieux, le rôle joué dans les configurations historiques contemporaines qui autorise les véritables classements. Arabes par la langue, les colons maltais s'inscrivent parmi les éléments externes. Une minorité d'origine sans doute partiellement maghrébine, encore que distincte par la foi — la minorité juive — s'assimile entièrement, dans un cas (celui de l'Algérie), au colonisateur. Là, l'usage commun distingue les membres de cette minorité en tant qu' « Européens », de l' « indigène », communément appelé « Arabe », même s'il parle habituellement un dialecte berbère, voire le français. En Égypte, la colonie syro-libanaise collabore, tout comme la colonie grecque, à l'économie occidentale, et, dans cette mesure, continue parfois, après un siècle d'implantation, à trancher sur l'autochtone.

Sous l'homogénéité croissante, en vérité, qu'offrent à l'observateur les foules d'Alexandrie, d'Alger ou de Casablanca, c'est donc l'histoire qui établit les démarcations, définit les groupes. On pourrait concevoir une analyse qui, laissant résolument de côté des attributions d'origine, dont certaines d'ailleurs participent moins de la réalité objective que du mythe explicatif, ne s'attacherait qu'aux diversités vécues. Mais celles-ci sont souvent très subtiles. Elles débordent, en tout cas, de beaucoup les différences physionomiques, jadis très accusées, mais que l'évolution estompe de plus en plus. Certes, la figure du fellah nilotique diffère encore assez de celle du Bédouin communément appelé « Arabe » [7]. Mais « arabe » aussi se sent — et est appelé — un pur fellah comme ᶜOrabî pacha, lorsqu'il se dresse contre la gentry circassienne. Un Berbère moyen-atlasique, avec ses cadenettes, son allure furtive et puissante, son regard acéré, un Aurasien, un Rifain, se font immédiatement remarquer dans une foule musulmane citadine [8] : mais c'est par le parler, par des traits culturels et mentaux, des attitudes, plus encore que par le physique. L'Hellène de Zagazig, le fils de colon des hauts plateaux algériens, différeront du musulman local davantage par le comportement que par la figure ou même le langage. Ce double processus d'assimilation et de dissimilation réciproques n'a pas encore trouvé son exégète.

On peut toutefois l'affirmer : les « races » — ou ce qui peut être considéré comme tel, dans l'Afrique au nord du Sahara — se qualifient, avant tout, par leurs relations mutuelles. Or celles-ci, plus que de « personnalités » traditionnelles, résultent de l'histoire contemporaine — histoire qui prend, comme on sait, un tour de plus en plus dramatique : il s'en faut toutefois de beaucoup qu'elle présente, dans toute sa durée, une égale violence. A supposer qu'on en trouve le point de départ dans l'européanisation des structures politiques, à peu près contemporaine en Algérie et en Égypte [9], et les phases principales dans l'impact du capitalisme à monopole [10], et enfin dans celui, plus récent et encore très inégalement réparti, de la culture technologique [11], cette histoire a comporté des crises et des pauses. La sociologie relationnelle doit donc y distinguer des tensions et des équilibres, et encore des moments, comme aujourd'hui, où la violence en arrive à l'explosion et remet en cause l'existence même du contexte.

Il est bien difficile alors d'atteindre à l'objectivité [12]. Je n'en veux comme preuve que la rareté des travaux scientifiques alimentés par une époque qui tout entière peut se définir, dans la région, comme celle d'un rajustement des relations entre groupes [13]. Aussi nous référerons-nous ici surtout — mais non uniquement — à une époque de peu antérieure : l'immédiat après-guerre. Encore que non exempte de trouble, et gardant latentes des notions qui devaient, par la suite, se manifester dans toute leur ardeur, une telle époque autorise, en effet, une vision plus calme de faits déjà mieux décantés.

PLURALISME TRADITIONNEL ET MODERNES INÉGALITÉS

Une traduction arabe hésite devant le concept de « race » [14]. Le mot *jins*, peut-être d'origine étrangère [15], qui vient à l'esprit, peut vouloir dire, selon le contexte, le « genre » ou le « sexe », mais non pas la race. Et si nous recourons au mot solennel de *aṣl* — « origine », « principe », « essence » — nous voilà dans un domaine de choses et d'idées fort éloigné de notre propos. Car l'islam fait passer l'idée de race derrière bien d'autres. C'est de l'appartenance soit à

la foi révélée, soit, plus étroitement, à telle ou telle souche tribale que se préoccupe sa société traditionnelle. Les démarcations n'y seront donc, pas plus que les équilibres ou les tensions, directement imputables à l'ethnie. Le rôle majeur qu'a joué, par exemple, dans cette histoire, l'agrégation d'éléments excentriques par voie de clientèle, *walâ'*, ou de conversion, ou même par l'affranchissement d'esclaves (cf. les Mamelouks), dénote, sur ce plan, le contraire de ce qu'on appelle aujourd'hui racisme.

Cependant, d'autres discriminations jouent. Elles se réclament du signe religieux. Ainsi ressortent des groupes que l'islam a trouvés, en Afrique, devant lui et dont certains restent durablement attachés à une foi plus ancienne, comme les Juifs et les Coptes, tandis que d'autres se manifestent par l'hérésie ou par des pratiques suspectes, comme parfois encore les Berbères. Bien plutôt que de races, et là même où ces races se distinguent effectivement de l'ensemble — c'était, par exemple, le cas des Turcs, des Caucasiens, des Albanais dans l'Égypte khédivale ou l'Algérie des deys — il s'agissait de croyants, s'opposant aux incroyants (juifs, chrétiens), ou d'orthodoxes s'opposant à des hérétiques : par exemple, les Ibadites du Mzab ou du Nefousa. Il se posait donc, dès avant l'intervention européenne, une question de minorités [16]. Mais les relations entre celles-ci et la masse devaient être modifiées profondément, comme tous les autres aspects de cette réalité historique, du fait des nouveaux équilibres et déséquilibres qu'instaura l'expansion européenne sur la rive sud de la Méditerranée. Corrélativement, c'est par rapport aux réactions nationales que se situent respectivement ces groupes, auxquels un choix entre l'assimilation à l'externe et l'intégration au pays a parfois imposé de pathétiques aléas.

Dans le cas des Coptes [17], l'« égyptianité » fut le facteur décisif. La participation de certains de leurs grands leaders [18] à la lutte d'émancipation montre, de façon croissante, depuis une ou deux générations, qu'ils assument la nation moderne. Leur étroite cohabitation villageoise avec un fellâh musulman dont rien, en général, ne les distingue, achève d'unifier les comportements. Cette unification va parfois jusqu'à la conversion. Cela ne veut pas dire que rien ne subsiste des antiques états de choses. Sur le plan judiciaire, éducatif, etc., peuvent encore se produire des tiraillements [19]. L'égyptianisation de l'économie opère des rééquilibrages qui réduisent le rôle joué naguère par des éléments minoritaires. Mais une homogénéité croissante se fait jour. Il est significatif que, depuis la dernière guerre mondiale, l'« arabisme », en tant que mythe politique, ait refoulé dans l'ombre, et la désuétude, le panislamisme. La participation des chrétiens orientaux, autour de 1900, à la renaissance linguistique et littéraire pourrait donc aujourd'hui s'augmenter de nouvelles possibilités, du fait d'un nationalisme qui ne se veut pas confessionnel. A cette évolution concourent le centralisme étatique et le nivellement juridique. La constitution de la RAU ne mentionne pas l'islam comme religion d'État. L'essor d'une laïcité virtuelle refoule moins la foi, et même l'observance, qu'il ne déplace ces critères sociaux de la religion vers d'autres genres de classement. Sera-ce pécher par optimisme que d'escompter du jeu cumulé de tous ces facteurs une solution définitive ?

L'intervention étrangère avait, depuis un siècle et plus, radicalement modifié dans ces pays les données d'un autre grave problème — celui des rapports entre les Juifs et la société traditionnelle [20] — en même temps qu'elle en introduisait un nouveau : celui des rapports entre les Juifs et la société importée [21]. D'autre part, jadis empreints de l'éthique discriminatoire mais assez

bienveillante de la *dhimma*, et marqués par une division du travail économique qui vouait, en général, le Juif aux tâches peu glorieuses mais parfois lucratives de l'artisanat et du négoce, ces rapports ont été envenimés du fait de l'implantation sioniste en Palestine. Ils ont encore empiré depuis le conflit de 1948. Dès lors se généralisent des passions d'autant plus vives qu'on se rapproche du territoire disputé. Elles peuvent entraîner jusqu'à l'émigration quasi totale de la minorité. Ce phénomène, caractéristique du Proche-Orient, ne l'est qu'à bien moindre titre du Maghreb. En Tunisie et au Maroc, les premiers gouvernements de l'indépendance ont compté un ministre juif. D'ailleurs, dans ces pays, le judaïsme local avait vécu longtemps sous le triple signe de la foi mosaïque, de l'allégeance au souverain musulman et de la francisation culturelle.

Nous touchons là, une fois de plus, dans ces pays, à la grande division qui, éliminant toutes les autres, reflète, dans les statuts, les mœurs et les esprits, la mutation de rapports — elle-même diversifiée selon les éléments, les lieux et les moments en cause — qu'a provoquée l'intervention étrangère. Ce phénomène est loin de se borner au thème le plus classique des études sur les relations interraciales — à savoir celui des relations entre minorités ou majorités. Car les déplacements de force qui se sont opérés pendant la période coloniale rendaient illusoire toute comparaison d'effectifs. L'économie, le pouvoir politique comptaient avant tout. En Afrique du Nord, tout au moins, la pression européenne était si forte que, trop souvent, c'est l'islam, majorité effective, qui prenait, dans la procédure judiciaire, les institutions, et même le comportement et les psychologies, une allure paradoxalement minoritaire. L'Arabo-Berbère souffre alors de ce qu'il appelle un statut non seulement d'infériorité, mais d'exception. A ce sentiment se rattachent des controverses célèbres, comme naguère, en Algérie, celle de l'« indigénat » [22]. Et le lien est si direct entre la situation historique et la qualification morale, voire la dignité rituelle des intéressés, que se produit en Tunisie, dans les années 20 et 30, la caractéristique affaire des « naturalisés », à qui leurs coreligionnaires refusent la sépulture musulmane. Tout se passe comme si la promotion à la citoyenneté française était sanctionnée par une *diminutio capitis* en matière religieuse [23]. Je cite là des événements assez anciens. L'évolution ultérieure devait, hélas, provoquer d'autres affrontements.

PRÉJUGÉS NAÏFS ET SAVANTS

Affrontement, c'est tension. Mais c'est aussi connaissance, une espèce de connaissance...

La situation coloniale [24], au sein de laquelle coexistent les deux types, les situe l'un par rapport à l'autre et accentue leurs contrastes [25], à mesure que cette coexistence, à tous les plans et à tous les niveaux, les fait agir l'un sur l'autre.

De là bien des simplifications abusives, que viennent étiqueter des mots. Certains se répandent aux époques de crise. Ils affleurent alors au niveau du pamphlet, sinon de l'étude, et défraient la vie quotidienne. On ne voit pas pourtant, en Algérie par exemple, ou plus largement au Maghreb, qu'il en ait été fait un examen systématique, et c'est regrettable. Des phases chronologiques, des paliers sociaux, des nuances d'emploi devraient d'abord être distingués. Le Juif est affublé, en arabe comme en berbère, de sobriquets

anciens, auxquels s'ajoutent ceux que diffuse l'antisémitisme européen. L'argot de l'armée d'Afrique, à une date plus récente, décoche à l'Arabo-Berbère d'autres surnoms. L'Européen en reçoit lui-même quelques-uns en retour. Cet échange se prolonge dans la *koïné* familière, ou même tribale, que créent les rapports entre dépendants et prépondérants. « Bicot », « *gawrî* », « pied-noir », et d'autres termes encore, illustrent pittoresquement, mais lamentablement, cette anthroponymie conflictuelle. De façon plus neutre, dans l'usage courant, « Européen » et « indigène » étiquettent les deux grands partenaires. L'emploi que les textes administratifs et la réalité quotidienne font de ces vocables distinctifs les colore de nuances qui reflètent la situation historique. En Égypte, *khawâga*, jadis honorifique, désigne aujourd'hui l'Européen, surtout le « résidant », et assez dédaigneusement, semble-t-il. On connaît la désaffection justifiée qui s'attache aujourd'hui au beau nom d' « indigène », dont se glorifiaient les Athéniens, et qui pourtant, dans son doublet arabe *ahlī*, pluriel *ahālī*, n'a jamais pris d'acception péjorative. Le législateur lui-même s'ingénie à trouver de nouveaux termes, quand les précédents deviennent par trop impopulaires. Il tient compte ainsi d'une évolution sémantique, entamée à l'atelier, au port, et dans les quartiers populaires, où s'avivent, à la faveur d'un contact assidu, la susceptibilité et la malignité respectives des partenaires [26].

Tant s'en faut, bien sûr, que cette fréquentation s'en tienne à la création d'hypocoristiques, eux-mêmes révélateurs de jugements, ou se limite aux milieux populaires. La typologie qui se construit à partir des relations entre groupes déborde, des qualifications familières, grossières ou polémiques, sur les comportements les plus sereins. Ceux-ci s'imprègnent, malgré qu'ils en aient, de préjugés qui remontent tous, en définitive, à des positions de combat. Dès lors s'échangent et, pour ainsi dire, s'entrecroisent des qualificatifs opposant l'indolence, l'agressivité et la sexualité grossière dont on affuble les uns [27], à l'énergie, à la capacité, à la délicatesse, à l'esprit d'initiative dont se targuent les autres. A moins que la virilité, le courage et l'irréductibilité dont se vantent les premiers ne s'opposent à la tartuferie, à la faiblesse sexuelle et à la vanité dont sont stigmatisés les seconds.

Mais voici que s'opère encore une nouvelle simplification, dont seule la conjugaison des méthodes sociologiques et psychanalytiques permettrait de rendre compte. Les deux groupes — dépendants et prépondérants et, plus généralement encore, musulmans et chrétiens — se figent dans un débat élémentaire quant à la possession de la femme [28], pour ne pas dire aussi quant à celle de l'enfant. Le groupe dominant émet autour de soi des mythes protecteurs : celui de l'infection vénérienne, par exemple, dont les bases objectives, trop réelles jusqu'aux derniers progrès de l'hygiène sociale, ont néanmoins été fabuleusement grossies. Par contre, dans certains cas, l'homosexualité active peut apparaître comme une revanche d'un statut d'infériorité. Contentons-nous de ces suggestions, car, là encore, nous manquons d'études systématiques.

Ce qui paraît sûr, c'est que la situation coloniale impose la volonté — et presque le caprice — de l'arrivant à la masse locale, laquelle n'a longtemps, pour se défendre, que son élan vital. L'institutionnel, l'économique, ou même le social dans son ensemble, s'opposent ici au génétique, voire au génésique. A la disgrâce politique, l'Égyptien comme le Maghrébin répondent par la prolifération, qui, en définitive, constitue pour eux une arme d'affranchissement. Le combat d'émancipation est, à certains égards, revanche de la nature

humiliée contre la culture imposée. Il est vrai que, l'indépendance une fois atteinte, le problème se retournera, et que ces pays doivent à tout prix se « culturer », c'est-à-dire se surmonter...

Du fait que le comportement, la mentalité, l'être même des groupes en cause sont aiguisés, qualifiés et finalement transformés par l'inégalité, la recherche aurait dû tirer au moins cet utile corollaire, à savoir que le rétablissement de l'égalité, ou — ne soyons pas trop optimistes — les variations des rapports de force, en matière économique, politique, culturelle, etc., vont à nouveau retentir sur la qualification et, finalement, la personnalité des groupes. Ainsi que dans le reste du monde, les stéréotypes en honneur dans l'islam méditerranéen perdront de leur nocivité à mesure que se confirmeront les promotions humaines. Mais l'amertume qu'éprouve le dépendant ne tient pas seulement à de tels jugements, ni même aux réalités qu'ils recouvrent : elle vient aussi de ce que l'initiative du changement lui échappe. Il se sent aliéné, altéré — certes — mais peut-être encore, et plus gravement, désaxé. Car ces équilibres, tant collectifs qu'individuels, sont devenus, dans une mesure variable, mais tous plus ou moins, fonction du pouvoir ou de la présence étrangère. Le prépondérant, au contraire, tout en subissant, lui aussi, des influences qui, à la longue, le modifient de fond en comble, garde le sentiment d'être agent plutôt qu'agi : c'est sans doute là que, même dénué de prestige social ou de pouvoir économique, il puise ce qu'on a appelé l'orgueil du « petit Blanc ».

Telle est la mutation à long terme qui transforme, chacun en soi, et par rapport à l'autre, les ensembles rivaux qu'installa la situation coloniale. *A fortiori*, l'exercice des activités courantes, les échanges constitutifs de la vie quotidienne, toutes les catégories sociales, enfin et, de proche en proche, tous les équilibres institutionnels en sont affectés, mais inégalement. Il faudrait, sur ce point, distinguer ce qui est moins touché de ce qui l'est plus, et ce qui se réfère totalement à la situation en cause, de ce qui s'y rapporte seulement de loin. Enfin, il existe, comme on sait, des phénomènes d'effervescence, de singularité ou d'incohérence qui, à certains égards, traduisent, sur le plan général, le maximum d'autonomie compatible avec l'existence en un milieu donné.

On devine quels progrès pourrait faire l'étude des relations interraciales si elle parvenait à tenir compte de ces diversités. Un tel travail n'est guère entrepris. En revanche, l'ethnographie traditionnelle, qui a accompli dans ces pays une tâche considérable d'inventaire et de description, n'était pas sans traduire, à sa manière, la vie pratique. S'intéressant surtout aux aspects traditionnels, exagérant la part du magico-religieux, minimisant celle de l'historique, elle reflétait, à son insu, les partages effectifs selon lesquels tels rôles étaient dévolus aux uns, et tels aux autres. Or, le principal de ces partages opposait les titulaires d'initiative — l'officier, le marchand et le colon européens — aux tenants d'un passé condamné une fois pour toutes : le fellâh nilotique, le montagnard berbère, le pasteur bédouin, etc. La science respectait là un stéréotype colonial. Mais, ayant outré, sur ce point, l'écart entre les deux grands groupes, elle accusait, à l'intérieur de l'un d'entre eux au moins — le groupe indigène — des différences plus intimes [29]. Ce n'est pas un hasard que ses meilleures découvertes aient mis en lumière des particularismes. Pour elle, aucune unité profonde ne reliait les populations dont elle ressentait si fort l'originalité de division. Et voilà aussi pourquoi, l' « indépendance venue », l'ethnographie encourt quelque discrédit. Négatrice d'une unité nationale, ou supranationale, qui se faisait, ou se refaisait, sous ses yeux, il

lui incombait de devenir de plus en plus sociologie. Elle n'y a pas toujours réussi assez tôt. De fait, l'urgence de la sociologie s'avère, dans ces pays, à la mesure d'une récupération d'initiatives et d'une prise de conscience commandées par de pressantes nécessités locales, autant que par les progrès de l'exigence scientifique.

ACQUIS ET RECHERCHES

En tout cela, on le voit, j'expose un programme de recherche plutôt que des résultats acquis. Le conflit de races, étroitement lié à une situation historique, ne peut s'éclairer que grâce aux apports de la psychologie relationnelle. Mais celle-ci ne s'est orientée qu'assez récemment, en somme, vers l'étude, en tant que telle, du préjugé entre groupes. Cette étude est surtout florissante aux États-Unis : américains, pour la plupart, et remontant à une dizaine d'années au plus, sont les travaux cités dans l'intéressante thèse de Chapour Rassekh (Genève, 1958). Les travaux français, en revanche, ont été, depuis la guerre, influencés directement ou indirectement par les études consacrées par J.-P. Sartre et ses amis aux comportements d' « altérité ». Sur le « juif », le « prolétaire », le « nègre », le « colonisé », on ne peut aujourd'hui se passer de telles exégèses. On ne peut non plus oublier l'apport d'A. Camus. Au reste, le récent après-guerre ne s'est montré que trop propice, dans notre région, à l'examen d'affrontements et de confluences. Or — ce sera là un thème du présent travail — on ne peut dissocier de la réalité les examens qu'elle suscite. La situation coloniale, ou semi-coloniale, qui affectait entièrement naguère la zone considérée, ne s'élucide donc qu'à partir d'évolutions actuelles, dites de « décolonisation ». Ces possibilités rétroactives commencent à nous permettre de conjoindre à notre propre vécu la critique du passé.

Toutes ces raisons commandent quelque indulgence à l'égard de travaux déjà anciens, qui plongeaient dans un contexte moins âpre. Dans les années 30, par exemple, la sociologie coloniale exploitait la notion de *clash of cultures*. De ce *clash*, naturellement, la culture importée était censée sortir victorieuse : elle avait pour elle l'avenir et presque le bon droit. C'était vrai, en ce sens que la civilisation technologique recèle, directement ou indirectement, pour les pays qu'elle atteint, les moyens d'un affranchissement à terme. C'était faux quant aux prétendues incompatibilités qui, pour un laps de temps indéfini, s'opposeraient à ce que cette civilisation fût prise complètement en charge par les dépendants, et par eux surtout. Les échanges décrits par René Maunier dans une synthèse qui paraît aujourd'hui assez légère, mais demeure suggestive [30], non seulement se cantonnent sur le plan institutionnel, sans guère aborder les comportements, mais ne prévoient guère le sens dans lequel nous savons aujourd'hui qu'on allait : une association inégale, où la fusion progressive paraissait à ces chercheurs devoir conclure le débat. La lucidité d'un E.-F. Gautier, pourtant si sensible à l'originalité de l'islam, a été, sur ce point, prise en défaut. Ce n'est pas qu'il n'eût, avec quelque âpreté, abordé ces problèmes, à propos des troubles antijuifs d'Alger où de la « Question indigène » [31]. Mais, dix ans après son petit livre, un précurseur, Maurice Viollette, sut, mieux que lui, évoquer les risques mortels que font courir à toute construction politique l'humiliation et l'inégalité [32]. C'était l'époque où, à l'autre bout de l'Afrique, en Égypte, le journalisme dénonçait les regret-

tables discriminations que le cosmopolitisme d'Alexandrie infligeait au citoyen local [33].

Ces séparations n'allaient jamais jusqu'à la ségrégation de droit, bien que l'habitat urbain distinguât souvent les quartiers indigènes, la médina, de la ville neuve, des beaux quartiers. Elles demeuraient souvent sur le plan du folklore, mais d'un folklore soutenu par de dures réalités économiques et politiques [34]. La conquête de la cohabitation suivit donc les progrès de l'émancipation. L'ouverture du Gezireh-Club [35] du Caire aux *natives* jusque-là exclus marqua, en 1952, une phase importante, aussi significative que l'envahissement des « villes nouvelles » au Maroc, ou en Tunisie, après 1956, par une bourgeoisie nationale avide de succéder à la colonie française dans le *leadership*. Depuis, à Alger, l'érection de vastes ensembles d'habitat, sous la municipalité de J. Chevallier, illustra une volonté systématique de rompre avec le passé. Cela constitue, pour notre propos, un colossal champ d'expériences, dont malheureusement aucune publication scientifique, à ma connaissance, n'est venue jusqu'ici dégager l'enseignement. Cependant, l'afflux de prolétaires ruraux dans les gros centres de l'Afrique du Nord, s'accentuant depuis 1936, jusqu'à devenir un phénomène de masse, reconstituait, en fait, la ségrégation dans les banlieues prolétariennes, dites parfois, pittoresquement, « bidonvilles » ou « gourbivilles ». Encore n'était-ce là que l'annonce modeste de phénomènes plus graves, pudiquement appelés « regroupements de populations ». Plongeant dans un contexte d'événements et d'évolution propice à toutes les remises en cause, les études réunies dans un volume récent par les Semaines sociales d'Algérie sont consacrées au problème de la cohabitation [36]. Celle-ci pourrait se définir (cf. Introduction) comme « un fait original, tant par la complexité de ses caractères propres que par sa singularité; car, s'il y a des cas d'assimilation réciproque, voire d'algérisation commune, les différences restent encore trop profondes pour que l'on puisse déjà parler indifféremment des « habitants » de l'Algérie ».

Si c'est là parler par euphémisme, reste que le problème est posé. Dans bien des pays, une vraie cohabitation revêtirait une portée exemplaire, parce qu'elle braverait les méfiances qui infestent ordinairement la fréquentation quotidienne. L'étudier, là où elle se présente, nécessiterait des techniques d'approche globale, et néanmoins analytiques, dont on ne peut dire qu'elles aient été jusqu'ici mises en œuvre. Aussi bien, en l'état actuel, ne trouverons-nous pas de synthèse, même virtuelle, non plus que de tentative pour dominer l'ensemble des problèmes posés. L'intéressant petit livre de Bourdieu [37] rendra compte des originalités d'une ou plusieurs cultures locales, plutôt que du dialogue destructeur-créateur entre celles-ci et l'allogène. Or, ce dialogue ne constitue-t-il pas, à des degrés divers de virulence, la réalité même de l'Afrique du Nord ?

Mais c'est à tel ou tel aspect de ces rapports plutôt qu'à leur agencement mutuel que se sont jusqu'ici intéressés les chercheurs. Leur préoccupation d'actualité, si elle pèche par dispersion, est, en revanche, fort révélatrice de problèmes vécus.

Il en est ainsi des rapports entre richesse et pauvreté, plein-emploi et chômage, patronat importé et prolétariat déraciné. Ils ont, ces dernières années, suscité de grandes enquêtes [38], qu'animait, en arrière-plan, le souci réformiste de normaliser un autre rapport, plus ou moins fondé sur l'ethnie — je veux dire le rapport entre colonisateur et colonisé [39]. Les disparités de niveau de vie, les côtés destructeurs d'une économie d'exportation, les responsabilités qui

s'ensuivent pour les « prépondérants » à l'égard des « dépendants », les révoltes de l'humilié et de l'affamé — tels sont les principaux thèmes de cette importante production, qui va de l'enquête collective à l'essai individuel et de la thèse érudite à l'article de combat [40]. Par un décalage de préoccupations qui n'est pas sans rapport avec l'antériorité de leur émancipation nationale, certains essayistes égyptiens en viennent à rattacher le même genre de constatations à cette inégalité sociale que n'avait pas abolie la promotion politique. Tel est le thème de plusieurs études parues depuis 1952 qui montrent ainsi, dans les faits, le passage de relations de races à des relations de classes [41].

Une autre branche d'études est apparemment mieux soustraite à l'actualité. Encore que plongeant dans une réalité compétitive, sa technique, son langage la défendent ; elle représente, en tout état de cause, une production plus continue et moins directement exposée aux passions : je veux parler de tout ce que les relations entre races ont suscité d'examens et de débats, en dépit de la fausse impassibilité des tribunaux, s'agissant de ce qu'on appelle conflits de compétences ou conflits de lois [42]. La longue activité des juridictions mixtes en Égypte, voire, dans ce dernier pays, ce qui subsiste encore de différenciations dans le statut judiciaire des communautés, participe de préoccupations fort révélatrices de sociétés qui restent, plus ou moins, hétérogènes, quel qu'y soit le degré d'intégration atteint ou espéré [43]. Derrière le conflit qui oppose les droits, perce, en définitive, toute une variété de comportements et de qualifications, elle-même liée à ces signes différentiels que constituent les « statuts », les religions et les nationalités. L'intégration du droit, dans les pays une fois émancipés, traduira donc une optique unitaire, ou majoritaire, attachée à réduire le privilège ou même l'apport étranger, et participera d'un effort vers la liquidation des disparités ethniques. En Algérie, cet effort, reflétant soit la revendication des intéressés, soit un réformisme gouvernemental, s'est constamment heurté soit au conservatisme des uns, soit au souci des autres de sauvegarder une personnalité. L'évolution des rapports entre ethnies est donc latente, sous tous ces débats de statut juridique [44].

S'il existe entre de tels documents et une investigation proprement sociologique les décalages que suppose celui des méthodes, des lieux et des intérêts en cause, voici, en revanche, une matière qui sollicitait d'emblée le zèle des spécialistes. Je pense aux problèmes de la main-d'œuvre nord-africaine expatriée et des attitudes qu'ils suscitent dans le milieu utilisateur [45]. Bien qu'il s'agisse là d'une extrapolation géographique, la connaissance ainsi acquise se répercute utilement sur le pays d'origine. Si les problèmes de l'individu déraciné et du rural transplanté ont surtout intéressé les équipes des Études sociales nord-africaines [46], si le vieux thème ethnologique des diversités d'option entre groupes d'origine suscite encore d'intéressants constats, c'est l'aspect à la fois ethnique et social qui retient Andrée Michel. On trouve, dans son enquête, la tentative à la fois la plus généreuse et la plus systématique en vue de préciser les facteurs de la discrimination et les effets qu'elle entraîne sur le plan psychologique et humain [47]. L'un de ces effets est la révolte violente. Ici se retrouve une actualité dont les inspirations, reconnaissables dans toute une littérature polémique, n'entrent pas dans le cadre de cet exposé.

Mais, de même qu'un sociologue américain a sans doute beaucoup à tirer de Richard Wright, le sociologue nord-africain trouverait, dans la politique ou la fiction, une phénoménologie des relations raciales qui a échappé jusqu'ici à des prises plus studieuses. Considérable est le chemin parcouru, tant dans la per-

ception que dans l'interprétation des faits, depuis les écrits de R. Randau et de Le Glay, par exemple, jusqu'à ceux de Feraoun, Baccouche, Ouary, Haddad, Pélegri, etc., pour ne rien dire des poètes. Cela pour la société maghrébine. De même pour l'Égypte. Quelle thèse doctorale, pour l'instant, pouvons-nous mettre en comparaison avec la chronique cairote de Nagib Mah'fûz' ou le roman terrien de Charqâwî ? Là comme ici, une réalité profondément dépendante, affectée de rapports économiques et sociaux, qui tiennent, en définitive, à l'intervention d'une ethnie étrangère, nous est offerte sous l'éclairage du dedans, indispensable à toute optique de totalité [48].

A comparer un roman comme *Agar*, d'A. Memmi, et les ouvrages consacrés au mariage mixte par les juristes, on s'avisera que la mise en place psychologique et même l'exactitude concrète sont, en l'espèce, du côté de la fiction, plutôt que de celui de l'étude. Rien de plus riche, à vrai dire, que ce cas d'espèce du mariage entre tenants de confessions différentes. La confession ne fait d'ailleurs ici que signaliser une culture et un milieu, ou même la race. L'intermariage est souvent donné comme l'ultime degré des « échelles de proximité », à l'aide desquelles on essaie d'évaluer la « distance sociale » entre telle ou telle collectivité. L'intime association de deux individus, procédant d'un choix d'autant plus personnel qu'il brave la haine, le préjugé ou seulement le bon ton, dément un état de choses où les groupes, par le rite, l'habitat, la nourriture, les activités, s'isolent les uns des autres. Or, la rareté de telles unions, au moins sur le mode de la légalité et de la normalité, — et cela en dépit d'un vif attrait physique, — a longtemps, en Afrique du Nord, rendu perplexe l'observateur, qui constatait, dans d'autres territoires français, la fréquence du métissage. De façon assez plausible, l'islam, et les normes qu'il impose, la dignité aussi qu'il conserve à l'individu dans les situations les plus précaires, étaient invoqués pour rendre compte du paradoxe.

En Orient, le non-musulman qui veut épouser une musulmane doit préalablement se convertir. D'une façon générale, cette psychologie de la conversion à l'islam, ou de l'islam au christianisme, nous apporterait de bien précieux enseignements, si elle avait donné lieu à des analyses, ou même à des confessions biographiques... Ce ne sont là, toutefois, que phénomènes assez rares, voire exceptionnels. Dans la réalité quotidienne, les passages d'un statut à l'autre sont, on s'en doute, infiniment moins nombreux que les « contagions » du parler, du geste, de la figure et des mentalités que la vie comporte, à différents degrés d'intensité, pour ces populations. Il s'est ainsi créé non seulement des patois linguistiques, mais sans doute aussi, peut-on dire, des patois de comportement.

Que ces échanges soient féconds, que les unions mixtes se multiplient au moment même où s'avivent, dans la lutte pour la récupération de l'être national, la rivalité de l'allogène et de l'indigène, des rives sud et nord de la Méditerranée, il y a là mieux que défi, il y a logique profonde. Jamais l'islam méditerranéen n'a été davantage personnalité, personnalité en passe de se recouvrer, en dépit de l'obstacle du « fait accompli ». Mais jamais il n'a moins été substance. Le rapport même, véhicule de tension meurtrière, mais approfondissante [49], entre colons et colonisés, se veut, dans la mesure où on cherche à construire, justiciable de la critique historique. Et le *Portrait du colonisé*, prélude du *Portrait du colonisateur* (Corrêa, 1957), œuvre impitoyable d'A. Memmi, pèche, à mon sens, en poussant à l'absolu des situations concrètes, c'est-à-dire justiciables d'efforts collectifs. Car ce n'est pas minimiser le conflit que de le situer dans l'histoire.

De cette histoire active se réclament beaucoup d'efforts prodigués dans les luttes syndicales, pour obtenir, selon le slogan de combat, qui est aussi pétition scientifique, « à travail égal, salaire égal ». Ce n'est pas un hasard qu'à toutes les discriminations qui lui sont opposées, le militant et le citoyen, traçant ainsi la voie au chercheur, opposent l'affirmation d'un idéal, qui voudrait devenir de plus en plus donnée d'observation. L'admirable ductilité de l'homme, son aptitude à « répondre » aux déterminations externes, en leur obéissant ou en leur résistant, cette force de recours et d'appel, enfin, qui brave tous les interdits et fait sauter toutes les barrières — voilà ce qui nous apparaît comme le propre de l'homme, et non de telle ou telle race en particulier. Dans des conditions similaires, l'ouvrier maghrébin aura un rendement similaire à son camarade européen. Et l'égalisation des conditions suivra de très près celle des chances. Le dire n'est pas faire preuve d'un optimisme de commande, car cette égalisation réclame à la fois les efforts les plus âpres et les analyses les plus ténues.

Effectivement, la psychologie et la sociologie du travail, stimulées par l'essor minier du Maroc, et pétrolier du Sahara, animent une recherche à fins soit pratiques (classification et qualification de la main-d'œuvre ou des candidats à l'aide de tests) [50], soit académiques — celles-ci profitant largement de celles-là, et vice-versa. Bien que se fassent souvent jour, dans ces travaux, des éléments de différenciation tenant au fond le plus archaïque, et où survit curieusement, venant d'en deçà de l'époque coloniale, l'aptitude différenciée de certains groupes à certaines vocations (le dynamisme des Chleuhs se manifeste ainsi, au Maroc, dans tous les domaines) [51], leur conclusion générale est bien celle que l'on attendait : l'extrême agilité des aptitudes humaines, mais aussi leur exacte correspondance à des conditionnements. J. P. Trystram, étudiant l'ouvrier mineur, doit s'intéresser aux origines tribales. Sans trouver de liaisons vraiment significatives entre sa capacité, sa stabilité, etc., et de telles origines, il distingue deux grands groupes de comportements, liés non pas à la « race », il est vrai, mais plutôt à l'appartenance géographique. Et, là où la « race » reparaît sans doute, c'est dans les amères comparaisons que cet ouvrier faisait entre son sort et celui de son camarade européen [52].

Ce qui n'est qu'une comparaison naïve peut aussi appeler le comparatisme délibéré. Sur ce plan se situent encore d'autres recherches, et des plus fécondes. Elles disposent, dans ces pays, d'une très riche gamme de cas. Car, non seulement s'y affrontent des cultures « originales », suscitatrices d'attitudes originales, mais entre elles règne, à différents degrés, à différents niveaux, un jeu d'action et de réaction infiniment nuancé. Ce jeu est aujourd'hui dominé par une dispute Occident-islam, dépendance contre prépondérance [53]. Mais, à l'intérieur de ce cadre grossier, s'exercent, de part et d'autre, séparément ou en interférence, mille inflexions particulières. Des tests scolaires bien maniés et assortis d'enquêtes biographiques [54] permettent de saisir chez l'écolier quelques-unes de ces réactions [55]. La délinquance juvénile, malheureusement fréquente dans les grandes villes, n'est pas sans rapport avec l'origine ou avec le contexte interracial, et des enquêtes psychologiques en cours permettront sans doute de saisir à ce propos des liaisons intéressantes [56]. L'acculturation générale des groupes les uns aux autres peut enfin, dans ses liaisons avec l'inconscient individuel, ouvrir des avenues fécondes. Je n'en veux comme preuve que les recherches du médecin soudanais Tigânî el-Mâhî [57]. Car la psychanalyse et la pathologie mentale peuvent, en la matière, prêter au sociologue un appréciable concours. Il n'est pas indif-

férent que le regretté Dr Godel, analysant le rêve d'un malade — un mécanicien grec du canal de Suez — y retrouve une imagerie mythologique remontant au plus antique passé de la race [58]. Il en est de même des études de comparatisme analytique inaugurées au Maroc par le Dr Laforgue [59]. Et, pour passer de ces examens à des recherches plus directement engagées, disons qu'un livre récent, malgré son outrance polémique [60], suggère ce que pourra être demain la psychanalyse d'une société plurale comme celle du Maghreb.

PERSPECTIVES

Dans toute la zone considérée, l'histoire impose, depuis une dizaine d'années, de graves modifications. Elles sont certes encore bien loin de leur terme. Mais elles font déjà aux sciences humaines, à la sociologie des rapports intergroupes en particulier, une obligation de se renouveler dans leurs objectifs et leurs moyens. Déjà la génération antérieure — disons depuis 1930 — paraissait, dans sa réalité effective, en même temps que dans les interprétations qu'elle se donnait d'elle-même, quitter le champ de la vieille ethnologie pour rallier une sociologie qu'arme, ou que devrait armer, le progrès de toutes les autres disciplines. Or, il s'en faut de beaucoup qu'un tel mouvement soit accompli. Notre connaissance est en retrait sur nos exigences. Les réagencements à la fois fonctionnels et sémantiques apportés à la société locale par la décolonisation n'ont pas encore donné lieu à un tableau d'ensemble. Au moins tendent-ils à reléguer, dans un archaïsme que l'on voudrait définitivement forclos, les vieilles discriminations. *A fortiori* les tensions présentes découragent encore la synthèse. C'est plutôt dans la littérature, le sentiment ou l'action, qu'elles s'expriment. Enfin, le dépassement des tensions ne se laisse encore qu'entrevoir, et il est trop tôt pour ébaucher avec assez de vraisemblance des objectifs scientifiques précis. Quelques perspectives se laissent toutefois dégager.

Tout notre exposé illustre la profonde implication du différentiel, du relationnel et du conflictuel. L'analyse des écarts et des décalages entre ethnies tient toujours à l'expérience de leurs rapports vécus. Et voilà pourquoi la succession de phases historiques marquées, dans ces pays, par la colonisation, puis par l'émancipation, réagit directement sur la science. Est-ce à dire que l'étude de traits distinctifs perde de ses droits à mesure que progresse l'établissement de nations nouvelles portées à l'unitarisme ? Grave embarras pour le sociologue, qui se verra opposer méfiance et suspicion, et dont le zèle, compromis par le précédent fâcheux de l'ethnologie coloniale, pourra être traité de diviseur [61]. Il faudra que bien des choses soient oubliées pour que se sente parfaitement à l'aise, en Égypte, l'analyse des rapports entre majoritaires et minoritaires, ou, au Maghreb, celle des rapports entre montagnards et citadins, entre Arabes et Berbères. Mais l'on peut dire aussi que le mûrissement de la liberté, et, d'autre part, l'anticipation propre à certains savants, rendent déjà praticables certaines de ces enquêtes. Celles-ci peuvent même entrer dans les objectifs de la nation. Car les efforts, pour être efficaces, doivent reposer sur le réel, si inconfortable soit-il. C'est ainsi qu'en Égypte, par exemple, l'ethnologie du nomade et des populations oasiennes, les mentalités paysannes, dont l'entente exacte conditionne toute tentative d'éducation, les comportements d'adolescents, peut-être variables selon l'appartenance confessionnelle, font déjà l'objet d'enquêtes du dedans [62]. Bien qu'une sorte de pudeur paralyse encore la recherche sur de semblables sujets, on peut affirmer que toute cons-

truction positive de l'avenir, si l'on veut bannir des relations interraciales l'acrimonie imputable à d'ataviques inégalités, stimulera sur tous les plans — psychanalytique, psychologique, psychotechnique, sociologique, ethnologique même, pourquoi pas? — l'analyse diversifiée, comme réplique indispensable de l'action unifiante.

Ne perdons pas la leçon de notre époque tourmentée. Elle a déjà sensiblement modifié le cadre de l'étude, puisque, dans une certaine mesure, elle substitue à une dialectique d'origines et de confessions, une dialectique nationale voulue indépendante de toute fatalité, mais déjà différenciée entre classes et partis. Rien d'étonnant à ces implications de la science et de la réalité. Elles s'imposent encore au chercheur et au citoyen, une fois l'émancipation atteinte. Dès lors, les diversités dont s'inspirait le patriote, et que l'ethnographie traditionnelle était accusée d'envenimer, entre indigènes et allogènes, d'une part, et, d'autre part, à l'intérieur du premier groupe, supposé se fragmentant à l'infini, vont se reporter significativement à d'autres niveaux.

Certes les populations locales renforcent leur solidarité. L'emploi de la langue arabe est devenu, — et devient, de jour en jour — un facteur non moins unifiant que la revendication politique. L'affaire de Palestine compromet, jusqu'aux extrémités du Maghreb, les relations entre Arabes et Juifs. En Algérie, la crise qui sévit depuis 1954, sans aller, croyons-nous, jusqu'à la haine de races, porte à une tragique violence l'antinomie politique. Et l'historien, qui constate certains progrès dans l'attitude respective des groupes, voudrait pouvoir dire que simultanément disparaissent les préjugés, les discriminations, les tensions, ou même le meurtre à référence ethnique !

Mais, si la crise porte à une acuité insoutenable l'opposition de deux grands groupes, dénommés aujourd'hui « occidental » et « afro-asiatique », et si, de la sorte, se survivent, de part et d'autre, les plus néfastes stéréotypes, ce grand malheur laisse aussi espérer des lendemains positifs. De nouvelles diversifications s'entrevoient, cette fois sans rapport avec la religion, ou avec la race. Celle-ci, « élément fort et dominant des temps barbares », comme disait Michelet, s'efface de la cité qui vient. De nouvelles entités se libèrent des lisières de la langue, de l'ethnie et de la foi, pour se vouer à des problèmes [63] débordant de beaucoup ceux de la région : accession générale à la technique, expansion de la culture, humanisme planétaire.

Au terme de cet examen, nous retrouvons certes les deux éléments qu'allie l'expression de « région islamo-méditerranéenne ». Mais l'on pourrait dire, en gros, que la situation présente se caractérise aussi par leur remise en cause. De nouvelles personnalités collectives naissent ou grandissent, s'éprouvant elles-mêmes par la tension qui les oppose aux autres, ou à l'Autre. Mais cette tension se fond dans un mouvement qui portera ces sociétés non pas seulement outre la colonisation, mais outre la décolonisation, renouvelant ainsi notre champ d'études. Et l'on devine quel sujet passionnant les sociologues de demain vont trouver dans ce passage qui s'opère, sous nos yeux, des anciennes configurations à celles qui viennent les remplacer, dans la souffrance et l'espérance.

NOTES[1]

1. L. Bertholon et E. Chantre, *Recherches anthropologiques dans la Berbérie orientale*, Lyon, 1912-1915 ; E. Leblanc, « Le problème des Berbères », *Histoire et historiens de l'Afrique du Nord*, Alger, 1930 ; R. Bartoccini, « Quali erano i caratteri somatici degli antichi Libi ? », *Aegyptus*, juillet 1922 ; F. Beguinot, « Bianchi mediterranei in zone sahariane », *Atti dell' Academia Leonardo da Vinci*, 1934-1935, Naples, 1936 ; N. Puccioni, *Antropometria delle genti della Cirenaica*, Florence, 1936 (2 vol.).
2. Sur le plan qui nous intéresse, les études de pathologie comparée, d'ethnopsychopathologie et de typologie caractérielle, en rapport non seulement avec les traits périphériques mais avec le « milieu intérieur » de l'organisme, sont de nature à contribuer valablement au progrès de la connaissance. Cf. également : G. Prosdocimo et G. Beltrame, « Sulla antropologia delle popolazioni di Augila e Gicherra », *Rivista di biologia coloniale*, vol. VI, 1943; G. Prosdocimo, *Fra i libici del sud tripolino. Etnologia e criminologia*, suppl. au vol. XL de la *Rivista di antropologia*, Rome, 1954.
3. Et sur les relations que ces groupes entretiennent avec d'autres groupes — relations sans doute partiellement influencées par l'ethnie. Cf. : J. Despois, *Mission scientifique au Fezzan*, t. III; *Géographie humaine* (chap. : « Les nomades dans leurs rapports avec le Fezzan : Touareg, Arabes, Tebou »), Paris, Presses universitaires de France, 1946. Voir aussi : L. Cipriani, « Gli abitanti del Fezzàn », dans *Il Sahara italiano : il Fezzàn e l'oasi di Ghat;* A Desio, *Il Tibesti nord-orientale*, Rome, Société de géographie italienne, 1942.

   La présente étude néglige les groupuscules dits *Nawar*, *Beni ᶜAdes*, etc., correspondant à nos « Bohémiens », que l'on trouve çà et là, de l'Algérie à l'Égypte. Cf. sur les pittoresques Ghajar, M. Çidqi, revue *Çabâh' al-khayr*, Le Caire, 25 juillet 1956.
4. Pour lesquels l'ouvrage essentiel, quoique déjà ancien, est celui de G. Marçais, *Les Arabes en Berbérie du XIe au XIVe siècle*, Paris, Leroux, 1913. Des Banu Hilâl sont restés en haute Égypte. A la fin du XIXe siècle, ᶜAlî pacha Mubârak donne sur eux des détails intéressants : *Khit'at'*, t. XVII, p. 24. D'une façon générale le générique *ᶜArab* est usité en Égypte dans le sens du classique *Aᶜrâb*, « Bédouins », par opposition au sédentaire villageois, le *fallâh'*.
5. Cf. : W. Marçais, « Comment l'Afrique du Nord a été arabisée » ; II, « L'arabisation des campagnes », *Annales de l'institut d'études orientales*, t. XIV, Alger, 1956, p. 5-17; G. Germain, « L'islam et les Berbères », *La table ronde*, juin 1958, p. 88-101.
6. Ainsi, sur l'Algérie, cf. l'étude de V. Demontes, *L'Algérie économique*, t. II : « Les populations algériennes », Alger, Imprimerie algérienne, 1922. En Tunisie : « La question italienne en Tunisie », *Cahiers d'information française*, Paris, 1939. Cf. le titre significatif du roman de L. Bertrand, *Le sang des races*, Paris, 1921.
7. Cf., par exemple, la belle étude géographique du Dr ᶜAbbâs ᶜAmmâr sur la province égyptienne de Charqîya. La statistique distingue les deux groupes.
8. A Fès, par exemple, ou à Tanger. Cf. : D. Hart, « Notes on Rifian community of Tangier », *The Middle-East journal*, XI, printemps 1957, p. 153-162.
9. Dans le second quart du XIXe siècle.
10. Dernier quart du XIXe siècle.
11. Ce mouvement ne s'affirme que dans l'entre-deux-guerres, et prend toute sa vigueur depuis 1945, avec les plans d'industrialisation.
12. D'où l'intérêt de grandes enquêtes, comme celle que la revue *Évidences* a consacrée aux « Perspectives nord-africaines » (trois numéros, de septembre à décembre 1954), avec le concours de Jean Rous, A. Savary, R. Aron et autres.

---

1. Pour l'établissement de ces notes, MM. Anwar Abdel Malek, P. Butin, C. Camilleri, E. Cerulli, J. P. Charnay, Mlle M. N. Devaux, Mme A. Michel, MM. M. Rodinson, P. Sebag, J. Selosse, J.-P. Trystram m'ont apporté d'utiles contributions et recoupements. A tous, merci.

13. La remontée de l'autochtone, ou présumé tel, constitue la toile de fond des événements depuis la première guerre mondiale. Le nationalisme, qui en est un aspect restreint, mais démonstratif, a alimenté en pour ou en contre d'innombrables publications. Pour la période la plus récente, l'exposé d'ensemble qui intéresse le plus directement notre recherche est celui de Ch. A. JULIEN, *L'Afrique du Nord en marche. Nationalismes musulmans et souveraineté française*, Paris, Julliard, 1952. Pour l'Égypte, cf. les nombreux tomes consacrés par ᶜAbd al-Rah'mân al-Râfiᶜî au développement de la « cause nationale », *al-Qad'îya al-wat'-anîya.*
14. Cf. : ᶜABD AL-ᶜAZIZ JADU, *Al-jins wa'l-h'ad'âra* [Race et civilisation], dans *Adâb*, Beyrouth, octobre 1960.
15. P. ANASTASE AL-KARMALI, *Nuchû' al-lugha al-ᶜarabîya* [Développement de la langue arabe], 1938, p. 21.
16. Et c'est bien ainsi que s'y intéressait le droit public ottoman. Cf. : P. RONDOT, « Les chrétiens d'Orient », *Cahiers de l'Afrique et l'Asie*, no. 4, Paris, 1955; ᶜADIL SAMI, *al-Dalîl al-ᶜâmm li'l-Aqbât' wa li'l-Masîh'iyîn fî'l-Charq* [Guide général des Coptes et des chrétiens en Orient], Le Caire, 1950.
17. L'ouvrage fondamental sur ces rapports, encore que très controversé, est celui de Jacques TAGHER, *Coptes et musulmans*, éd. par les *Cahiers d'histoire égyptienne*, Le Caire, 1952 ; compte rendu dans *Oriente moderno*, 1953, p. 199.
18. Par exemple Makram ᶜUbayd et Wiçâ Wâçef.
19. Ces phénomènes sont étudiés, en général, par l'excellente revue des Melchites, *Proche-Orient chrétien.*
20. Cf. M. FRANCO, *Essai sur l'histoire des israélites de l'empire ottoman depuis les origines jusqu'à nos jours*, Paris, 1897; J. WEYL, *Les Juifs protégés français aux échelles du Levant et en Barbarie sous les règnes de Louis XIV et Louis XV*, Paris, 1886; G. CORNEILHAM, *Juifs et opportunistes. Le judaïsme en Égypte et en Syrie*, Paris, 1889. Pour l'Afrique du Nord, les rapports anciens du judaïsme et des populations locales, explorés par Cl. Martin, N. Slousch, Eisenbeth, etc., ont fait plus récemment l'objet de monographies ethnographiques de P. FLAMAND : *Quelques manifestations de l'esprit populaire dans les juiveries du Sud marocain*, Casablanca, 1959 ; *Demnate, un mellah en pays berbère*, Paris, Librairie générale de droit et jurisprudence, 1952 ; *Les communautés israélites du Sud marocain*, Casablanca, 1959; P. Sebag, *L'évolution d'un ghetto nord-africain, la hara de Tunis*, Presses universitaires de France, 1959.
21. Cf. : André CHOURAQUI, *La condition juridique de l'israélite marocain*, Paris, Presses du livre français, 1950 ; *Marche vers l'Occident, les Juifs d'Afrique du Nord*, Paris, Presses Universitaires de France, 1952 ; et, en rapport avec les persécutions racistes de la dernière guerre, toute une littérature parmi laquelle se détachaient de nombreux articles de Bernard Lecache, notamment dans les *Cahiers antiracistes*, publiés à Alger à partir de 1943.
22. Réglementation pénale, propre aux musulmans algériens de droit commun, qui, sous la pression de l'opinion, s'est lentement résorbée, sans qu'on puisse, pour autant, dire qu'elle n'a pas laissé de traces...
23. Dans l'entre-deux-guerres, la sépulture en cimetière musulman est refusée, par leurs coreligionnaires, aux Tunisiens naturalisés.
24. Parallèlement à la critique marxiste de cette situation, le mouvement qui se développe, depuis la fin de la dernière guerre, autour de la revue de J.-P. Sartre, *Les temps modernes*, a apporté une intéressante contribution sur le plan de la psychologie relationnelle.
25. Que l'usage peut se contenter de noter par l'indéfini de la troisième personne : eux, les, ils. Cf. le titre significatif de l'ouvrage, d'ailleurs bienveillant, de Marcel FLORENCHIE, *Eux et nous*, Alger, s. d. (vers 1930).
26. C'est tout le phénomène socio-linguistique des sabirs nord-africains qui devrait être sérieusement étudié, comme caricaturant (et éludant) le problème du contact des races dans le quotidien.
27. Cf. le titre significatif du roman de D. CHRAIBI, *Les boucs*, Paris, Denoël, 1955.
28. Ce débat, il est vrai, est moins prononcé qu'en Amérique, entre Africains et Blancs,

tel que l'a décrit R. BASTIDE, *Sociologie et psychanalyse*, Paris, Presses universitaires de France, 1950.

29. Cf. : Ch. AGERON, « La France a-t-elle eu une politique kabyle ? », *Revue historique*, 1960.
30. *Loi française et coutume indigène en Algérie*, Paris, 1932 ; cf. également *Sociologie coloniale, introduction à l'étude du contact des races*, Paris, Domat-Montchrestien, 1932.
31. *L'Algérie et la métropole*, Alger, 1920, cf. notamment chap. II et III de la 3e partie.
32. *L'Algérie vivra-t-elle ?* Alger, 1931, cf. notamment p. 367 et suivantes.
33. *Reportages d'al-Siyâsa al-usbû^cîya* [Politique hebdomadaire], cf. par exemple le numéro du 4 décembre 1930.
34. J. BERQUE, « Médina, villeneuves et bidonvilles », *Cahiers de Tunisie*, 1958, no. 6 ; cf. aussi : J. PELLETIER, « Un aspect de l'habitat à Alger, les bidonvilles », *Revue de géographie de Lyon*, 1955; P. SEBAG, *L'évolution d'un ghetto nord-africain, la hara de Tunis*, Presses universitaires de France, 1959.
35. Jusque-là réservé aux diplomates, aux officiers supérieurs britanniques et, « au compte-gouttes », à l'aristocratie locale. Sa démocratisation, accentuée de jour en jour, est l'un des traits sociaux les plus significatifs de l'Égypte actuelle.
36. Secrétariat social d'Alger, « A la recherche d'une communauté », *La cohabitation en Algérie*, éd. du Secrétariat social, Alger, 1956. L'ouvrage passe en revue les différentes données de cette cohabitation : statistique, géographique, juridique, institutionnelle, familiale, etc. A signaler, notamment, des études comparatives de standard de vie (p. 87 et suivantes) et de saisissantes descriptions de la vie des quartiers mixtes (p. 67 et suivantes). Cf. aussi A. Adam, « La population musulmane dans l'ancienne médina de Casablanca », *Bulletin économique et social du Maroc*, 1950 ; « Le bidonville de Ben Msik à Casablanca », *AIEO*, Alger, 1949-1950 ; P. Sebag et autres, *Un faubourg de Tunis : Sayyida Manoudia*, Presses universitaires de France, 1960.
37. *Sociologie de l'Algérie*, Paris, Presses universitaires de France, 1959 ; cf. pourtant des pages suggestives sur le « désarroi », chap. VII (Collection Que sais-je ?).
38. Enquêtes Delavignette, Maspétiol (celle-ci restée inédite). Antérieurement, L. CHEVALIER avait traité *Le problème démographique nord-africain*, Paris, Presses universitaires de France, 1947.
39. Je pense au livre d'Albert Memmi, dont je parlerai plus loin. Citons, en outre : A. DUPUY, « La personnalité du colon », *Revue d'histoire économique et sociale*, 1955, no. 2, et le livre saisissant de Nora, *Les Français d'Algérie*, Julliard, 1961.
40. Ne citons, de la littérature parue sur le sujet, que le livre émouvant de Germaine TILLION, *L'Algérie en 1957*, Paris, Éditions de minuit, 1957, qui a popularisé le thème de la « clochardisation » ; et les études que consacrent aux relations raciales sur le plan économique P. SEBAG, *La Tunisie*, Paris, Éditions sociales, Paris, 1951 ; A. AYACHE, *Le Maroc*, Paris, Éditions sociales, Paris, 1956 ; J. DRESCH, « Prolétarisation des masses indigènes en Afrique du Nord », *Chemin du monde*, 1948 ; ID., « La situation économique et sociale de l'Afrique du Nord et l'industrialisation », dans *Industrialisation de l'Afrique du Nord*, 1952 ; ID., « Aspects nouveaux de l'Afrique du Nord», *Annales de géographie*, 1953 ; J. LACOSTE ; A. NOUSCHI et A. PRENANT, *L'Algérie, passé et présent*, Éditions Sociales, Paris, 1960.
41. IBRAHIM ^cAMIR, *Thawrat Miçr al-qawmîya* [La révolution nationale de l'Égypte], Le Caire, Dâr al-Nadim, 1957 ; *al-Ard' wa'l-fallâh'* [La terre et le paysan], Le Caire, 1958 ; FAWZI GIRIS, *Dirâsât fî târîkh Miçr al-siyâsî* [Études sur l'histoire politique de l'Égypte], Le Caire, 1958.
42. Il y a, là-dessus, une immense littérature spécialisée, dont on peut suivre le développement dans la *Revue algérienne, tunisienne et marocaine de doctrine, de législation et de jurisprudence*. A Alger, l'existence, à la Cour d'appel, d'une chambre de revision, appelée à statuer dans les contestations intéressant des musulmans, offre un intérêt documentaire considérable, jamais encore exploité, que l'on sache, par un sociologue.
43. Même observation que dans la note précédente. A côté d'ouvrages spécialisés, comme ceux de G. Stefani, il y aurait intérêt à consulter, pour exploitation socio-

logique, si l'on peut dire, la *Gazette des tribunaux mixtes* (depuis 1875) jusqu'à la fin de ces juridictions, la revue égyptienne *al-Qânûn wa'l-Iqtiçâd* [Droit et économie], etc.

44. Cf. dans l'Algérie de l'entre-deux-guerres, et jusqu'à la réforme de 1947, la controverse révélatrice autour du « statut personnel », considéré par les uns et les autres comme le signe distinctif d'une communauté.

45. A. Girard ; J. Stoetzel, *Français et immigrés*, 2 tomes, Paris, Presses universitaires de France, 1953-1954.

46. J. Leriche, *Les Algériens parmi nous*, essai psychosociologique d'après les enquêtes et les travaux des Études sociales nord-africaines, synthétisant de nombreux articles, Paris, Éditions sociales françaises, 1959.

47. *Les travailleurs algériens en France*, Paris, Centre national de la recherche scientifique, 1956 (collection Travaux du centre d'études sociologiques), avec, p. 227 et suivantes, une bibliographie exhaustive des études auxquelles ont donné lieu ces travailleurs immigrés. Cf. aussi : S. Devillars, « L'immigration marocaine en France », *Bulletin économique et social du Maroc*, 1950 ; A. Michel, « L'évolution des travailleurs musulmans en France », *Esprit*, 1955, no. 5, p. 864-884 ; « La sociologie des relations raciales », *La pensée*, 1960, no. 89, p. 60-74.

48. La meilleure étude est sans doute celle d'A. Michel, *Famille, industrialisation, logement*, Paris, Centre national de la recherche scientifique, 1959 (Collection Centre d'études sociologiques), p. 169 et suivantes. Cf., sur un plan plus juridique: Dr H. Marchand et autres, « Le mariage mixte franco-musulman », *Annales de la Faculté de droit d'Alger*, nos. 3-4, 1954; M. Meylan, *Les mariages mixtes en Afrique du Nord*, Paris, Sirey, 1933.

49. Cf. les douloureuses analyses de Jean Amrouche.

50. Cf., par exemple, *Les Mekhadma, étude sur l'évolution d'un groupe humain dans le Sahara moderne*, Paris, 1960; les études, en partie dues à la Prohuza, et notamment la communication de F. Borrey, « L'actualité du problème humain et la sociologie saharienne », à l'Académie des sciences d'outre-mer, juillet 1957 ; H. Pirot, *Une application de la psychotechnique dans une entreprise marocaine* (sucrière), 1958. Toutes ces études sont intéressantes, non qu'elles abordent les problèmes relationnels, mais parce qu'elles utilisent des techniques très modernes pour préciser la réaction différentielle des groupes à divers conditionnements et à certaines stimulations, parmi lesquelles la présence de l'étranger. Cf. : R. Binois, « Esquisse d'une psychologie ouvrière », *Maroc médical*, 1954 ; *ibid.*, « La promotion ouvrière marocaine. La sélection des caporaux... » ; G. Fontaine, « Contribution à l'élaboration d'une échelle métrique de l'intelligence, adaptée aux enfants tunisiens », *Coordination*, Rabat, 1955; Id., « Réflexions méthodologiques sur la pratique des tests en Afrique du Nord », *Revue de psychologie appliquée*, juillet 1959.

51. Études déjà anciennes de Justinard, Massignon ; R. Montagne, *Naissance du prolétariat marocain*, 1950.

52. J. P. Trystram, « Quelques aspects des relations industrielles au Maroc », *Annales* (*ESC*), 1952 ; *L'ouvrier mineur au Maroc*, Paris, Larose, 1957.

53. Cette dispute nourrit une littérature considérable, parmi laquelle on peut signaler, dans les sens les plus divers, mais touchant au cœur de notre sujet, J. Cohen, « Colonialisme et racisme en Algérie », *Les temps modernes*, novembre 1955 ; A. Demeerseman, *Tunisie sève nouvelle*, Paris, Castermann, 1957 ; les nombreuses contributions de P. Buttin à la revue *Confluent*, ainsi que les numéros spéciaux de la revue *Terres d'Afrique*, de 1946 à 1950 : « Contacts en terre d'Afrique » (1946), « Communautés en terre d'Afrique » (1947), etc.; H. Sartout, « Esquisse d'une psychanalyse des rapports entre Marocains et Français », *Confluent*, no. 13, juin 1957, p. 200-201 ; Mohammed A. Lahbabi, « Pluralisme ethnique et culturel au Maroc », *Confluent*, janvier 1958, p. 7-11, février, p. 40-42.

54. Le regretté Ch. Le Cœur avait, sur ce plan, ouvert la voie : *Textes sur la sociologie et l'école au Maroc*, Paris, Alcan, 1939.

55. Sans vouloir remonter aux études anciennes de G. de Tarde et P. Marty, citons : P. Bourgeois, *L'univers de l'écolier marocain*, Rabat, Faculté des lettres, fasc. I,

1959 ; GAUTIER, « Les élèves marocains musulmans au lycée Lyautey », *Bulletin économique et social du Maroc*, avril 1959, no. 80, p. 485-487; FANQUENOT, « La jeunesse et l'enseignement au Maroc », *L'Afrique et l'Asie*, 1er trimestre 1956, p. 14-19; la remarquable enquête inédite de M. RICHELLE et R. FEUERSTEIN, *Enfants juifs nord-africains* (étude psycho-professionnelle); G. RIOUX, *Dessins et structures mentales, contribution à l'étude sociale des milieux nord-africains*, Paris, Presses universitaires de France, 1953.

56. J. SELOSSE, « Initiation à l'étude de la délinquance juvénile au Maroc », *Bulletin économique et social du Maroc*, XXI, 1957. Les « niveaux d'urbanisation », décelés à l'aide des questionnaires de Stein et de Sacks, sont d'un puissant intérêt, rejoignant en fait la préoccupation de cette étude.
57. « Mental health work in the Sudan », *World mental health*, IX, 1957. Il faudrait citer aussi, sur ce plan, les études en cours des Drs al-Qûçî, Horus Wiçâ Wâçef, Açfar, etc.
58. *Essais sur l'expérience libératrice*. En 1960, un ouvrier grec d'Alexandrie retrouve en songe le tombeau d'Alexandre et arrive à déclencher une sorte d'obsession collective : ces retrouvailles de l'authenticité ne sont pas sans rapport avec une réaction de minoritaires se jugeant menacés par l'égyptianisation croissante de la ville. Cf. conférence de Mme Wilma Moghazi au Congrès méditerranéen de Florence, octobre 1960.
59. Ces études sont restées, pour la plupart, inédites. Cf. cependant celles que groupe l'*Initiation à la pathologie humaine du Maroc*, 1955, p. 130 et suivantes.
60. Dr F. FANON, *An V de la révolution algérienne*, Paris, Maspéro, 1959.
61. Cette constatation nuit beaucoup aux études berbères, jugées solidaires d'une certaine politique. Mais il ne faudrait pas, en raison d'œuvres tendancieuses, ou dépassées, rejeter la démarche d'une ethnologie sérieuse, dût celle-ci, ainsi que je le souhaitais plus haut, se faire de plus en plus sociologie...
62. Citons, un peu au hasard, les noms des Drs Ibrâhîm ᶜAwad', H'amed ᶜAmmâr, al-Qûçî, ᶜAbd al-Munᶜim al-Meligi, etc.
63. Cf. par exemple : M. A. LAHBABI, « Pluralisme culturel et civilisation humaine », *Civilisations*, vol. VIII, no. 1, 1958.

LES ARABES ET L'EXPRESSION ÉCONOMIQUE

Les pays arabes sont emportés, comme nous, dans le double mouvement du monde actuel. De vastes propagations, sans cesse accélérées, répandent l'information, les attitudes, les matériels, la généralité des problèmes, et même leur banalité. Mais il s'exerce, dans un sens différent, et souvent opposé, une poussée compensatoire du personnel, du local, du particulier. De l'interférence de ces deux mouvements surgissent les phénomènes les plus variés et les plus complexes.

Le même développement, qui jadis porta les empires, aujourd'hui les fait éclater en nations nouvelles. Par le jeu des mêmes forces, une nation peut secouer la dépendance. Mais elle doit aussitôt affronter les risques alternés ou simultanés de l'isolationnisme et du cosmopolitisme. Car l'uniformité mondiale se prononce de jour en jour, non sans provoquer de violents contre-courants. Ainsi le nationalisme exalte la personnalité, revendique la libération du petit, du pauvre, et du dominé. Procédant lui-même de mouvements généralisateurs, il insiste sur l'original et l'irréductible. Cependant, la vague technologique, qui véhiculait jadis la forme centrifuge de la colonisation, alimente à présent les aspirations locales. La création économique apparaît à tous comme seule susceptible de garantir l'indépendance récupérée. Chez les nouveaux venus de la compétition internationale, le vouloir-faire achève et fonde le vouloir-

être. Réciproquement il porte en lui de futures aliénations et d'immédiats compromis. Car il souscrit aux mêmes impératifs de promotion et d'échanges qu'invoquent les tenants des grands ensembles économiques.

Ce n'est pas seulement l'action, mais la théorie que déconcerte une matière aussi mouvante, aussi équivoque. En tout cela qu'est-ce qui est création, qu'est-ce qui est faux-semblant ? Où est la « forme », et où le « contenu » ? La résurrection de tant de souverainetés n'aboutit-elle qu'à garnir de nouveaux émetteurs le champ déjà encombré de la radiodiffusion, qu'à meubler le ciel de nouvelles compagnies aériennes, et la table de l'O.N.U. de nouveaux indicatifs ? Vision pessimiste qui réduirait l'histoire contemporaine au seul progrès de la communication et de la différenciation, c'est-à-dire de la *figure* du monde, plutôt que de son histoire. Il faut donc à celle-ci réagir contre des modes spatiaux de l'abstraction qui, si l'on n'y veille, aggraveraient encore ses modes quantitatifs et monétaires. Il faut qu'un effort réel, au plein sens du terme, vienne emplir les nouvelles configurations, que la création concrète vienne équilibrer le progrès de la transmission. Mais à quelle sorte de choses conférer ce beau titre de « concret » ? Certainement pas à la seule institution matérielle ! L'économisme est devenu aujourd'hui l'un des travestis de l'abstraction. Les consolidations à quoi tendent les neuves indépendances visent l'être, avant le bien-être, et la dignité des peuples avant leur prospérité. L'humain est donc en l'espèce, plus « concret » que les promotions matérielles. Là-dessus se fonde l'utile, mais encore trop timide distinction entre « développement » et « croissance ». Cependant il est bien vrai qu'une fois retombés les enthousiasmes de l'émancipation et l'ardeur qu'éveille la restauration des signes, c'est surtout de contenus tangibles qu'il faut se préoccuper. Une indépendance est dite très justement « formelle », tant qu'elle n'a pas créé son propre corps. De là le sens si plein que les pays libérés donnent à des notions telles qu'industrialisation, planification, etc.

On assiste donc, en ce temps de la décolonisation, à de véritables chassés-croisés, non seulement des forces en jeu, mais aussi du caractère qu'elles recèlent, et des définitions qu'elles

appellent. Car dans le même objet, nous sommes amenés à reconnaître, selon les données du milieu et du moment, tour à tour ou concurremment, la chose ou le signe, l'idéal ou le concret, la quantité ou la qualité. Et c'est cela qui rend, dans les situations particulières, bien que la tendance générale et l'interprétation globale ne laissent aucun doute, tellement ardus les choix de l'action et de la connaissance.

*
* *

Les Arabes et l'expression.

Qu'en est-il en tout cela des pays arabes ? Ils éprouvent, comme tous les autres, cette difficulté à choisir et à définir. Mais ils l'éprouvent d'une façon qui leur est propre, car le passé les avait dotés de leur propre style d'expression et d'interprétation. Ils pourraient dire des mots de leur langue classique ce qu'un Latin disait des dieux de l'Italie : qu'ils sont plus faciles à rencontrer que les hommes. La puissance de la *luġa*, et de tout ce qu'elle véhicule en fait d'associations mentales et de suggestions sociales, déborde de beaucoup le rôle d'un langage. C'est une institution vénérable, un comportement collectif privilégié. De là, chez les Arabes, une propension native à l'expressivité. Le Bédouin lui-même, noble déchu, archaïsant plutôt qu'archaïque, est depuis toujours le champion d'une culture éloquente, dont se réclament aussi, de leur côté, l'orateur politique et l'écrivain. Pour ceux-ci comme pour celui-là, la difficulté n'est pas celle qu'éprouvent tant d'autres peuples : de s'énoncer, de se transmettre. Ce serait plutôt de sauver leur vérité des succès de leur communication. C'est d'ailleurs là le problème de tout classicisme.

Combien il est dangereux d'être un vieux classique ! Cet homme exprimé, abouti, si l'on peut dire, doit assumer simultanément son antique personne et de nouvelles nécessités de transmission et de création, dont l'économique est la plus évidente. Il éprouve ainsi des difficultés qui épargneraient un homme plus neuf ou plus fruste. Un Lumumba, par exemple, en ce brasier de flammes

noires qu'est le Congo, — et que sont bien d'autres pays africains ou asiatiques, ces êtres, dirait-on, en quête de langage, — comparons-le à tant de leaders de Tunis, du Caire, de Damas. Dans cette participation aux courants du monde qui incombe à tous les peuples, les Arabes subissent, de cette facilité même, une sorte de freinage. Ils doivent s'imposer des adaptations supplémentaires, du fait de leur éloquente civilisation. Ce classicisme dont ils avaient tiré, à l'époque coloniale, une bonne part de leurs forces de résistance et de renouvellement, se retourne parfois contre ce renouvellement même. Les transactions, les démentis qu'il doit alors s'infliger, lui coûtent sans doute autant qu'aux Français l'adaptation à un certain « américanisme »...

L'Arabe, en deux ou trois générations, a dû modifier, plus encore que restaurer, les modes de son message, donc l'expression et, dans une certaine mesure, la vision de lui-même. Il lui a fallu renoncer à des formes ancestrales, à la sentence gnomique, au syllogisme d'autorité, au vers constituant l'unité de sens, au silence même, ce silence sapiential qui, parfois, privilégiait le saint, voire même paradoxalement le docteur ! Il fut un temps où les *ḫuṭba*-s prononcées dans toutes les mosquées du monde islamique, de Fès à Bagdad, se réglaient toutes sur le même patron : une homélie toujours la même, que le savant même inventif, même poète à ses heures, aurait eu scrupule à délaisser. Or, tout d'un coup, le verbe doit prendre d'autres chemins. L'élocution se déchaîne. Un monde, jusque-là réservé, se met à *se parler*. Cela provoque la renaissance de la langue, et, par là-même, de certaines valeurs classiques. Mais aussi, beaucoup de mélanges et de disparates. Dans les années 30, la radio opère une seconde révolution. Elle ajoute désormais ses puissances à celles du journal, et à celles des attitudes cosmopolites, pour répandre dans plusieurs de ces pays la « culture de masse » que décrivait récemment Edgar Morin [1] : forme ou contenu, annonce ou parodie d'une civilisation mondiale en marche ? Et

(1) *L'esprit du temps*, 1962.

concurremment, l'expression de soi-même, allant toujours plus outre, déborde en Orient les niveaux de l'éloquence de chaire, puis du livre, puis de l'éditorial, enfin du thème radiophonique lui-même, pour descendre dans la rue.

Alors se pose le problème du dialecte, malgré de sévères barrages éthiques et esthétiques. C'est peu qu'un arabe « parlé » soit ouvertement parlé. Certains commencent à l'écrire. Il arrive même au leader de s'exprimer en langage de tous les jours. L'arabe fait alors sa révolution de la quotidienneté. Mais de tels progrès, ou de tels attentats, ne s'exercent pas seulement par la parole. On peut interpréter l'activation du langage comme une réplique des valeurs locales à la quantité coloniale, à cette irruption de matériels et d'idées que l'Orient éprouve alors du fait de l'Occident. A cet envahissement, l'Orient répond d'abord par une prolifération de son propre signe, qui n'est encore que verbal. Dans une seconde phase, dont nous observons en ce moment les indices, il cherche lui-même à devenir fabricateur, donc à modifier son rôle, donc à qualifier différemment ses choses et ses signes. L'évolution des types humains accompagne celle de l'expression, de la fonction, et des classements sociaux.

Ce processus est inégalement poussé selon les nations arabes. Elles étalent en diversité de lieux, de personnes et de groupes, tout ce qu'un siècle de contact avec l'Occident peut avoir comporté pour elles de mutations et de variations. Le contraste qui frappe entre le juriste sentencieux et l'orateur de rue, ou le banquier d'affaires, en passant par le discoureur de comité ou l'écrivain de cénacle, s'observe aussi entre pays, individus, niveaux sociaux ou mentaux diversement touchés par le mouvement général et qui diversement y répondent. Pour ne parler que de pays, il en est où l'inquiétude de l'âme, l'agilité de la démarche, la finesse de la phrase, une mobilité à la fois des figures et des comportements, contribuent à une histoire de plus en plus nerveuse. Il en est d'autres, immobiles et opaques, et que l'on pourrait appeler réserves de la signifiance. Ceux-là n'ont pas encore trouvé leur *bayân* des temps modernes. Ils n'ont fait ni leur révolution de l'homélie, du poème, ni, à plus forte raison, celle de l'article ou du discours.

Ces arrêts, ces retards, ou tout au contraire ces accélérations sont naturellement à mettre en rapports avec la phase coloniale, dont la plupart de ces pays ne font que de sortir. La colonisation, en général, refoule dans les ténèbres de la société ou du psychisme des forces qui fuseront après elle. Elle charge donc, si l'on peut dire, ces peuples et ces âmes d'énergies virtuelles et de future intelligibilité. Car l'indépendance devra se raisonner, sous peine d'échec. Mais se raisonner, aujourd'hui, c'est, à beaucoup d'égards, se « mondialiser ». Or cette rationalité-là est surtout celle des transmissions économiques, des prix de revient compétitifs et de l'alignement des « coûts de l'homme ».

Ailleurs, à défaut de compression coloniale, l'archaïsme, l'éloignement, ou le traditionalisme pouvaient accumuler les mêmes réserves explosives. On pense au Yémen, à l'Arabie Séoudite. Mais point n'est besoin de recourir à ces cas extrêmes. Dans tous ces pays, tout ensemble armés et desservis par leur classicisme, à quelque degré qu'ils se situent d'une capacité d'expression d'eux-mêmes adaptée aux circuits mondiaux, subsistent encore des réserves de mutisme. Tout comme chacun de ces pays, ou presque, a son désert, il comporte aussi ses Saharas du refoulement et de la contention. Il est dans tous ces peuples des zones encore obscures, encore peu ou pas activées. Poursuivons l'analogie. Le pétrole, d'abord tenu pour une chance providentielle, a jailli de ces solitudes. D'abord au profit exclusif du prince. Puis à celui, total ou partiel, de budgets d'équipement. Il est alors un objet de compétition financière avec l'étranger. Il tend enfin à devenir une source d'énergie mobilisée pour l'industrialisation. Cette dernière perspective semble encore être lointaine. Mais elle s'énonce déjà. Quand elle se réalisera, l'Iraq, le Maghreb auront, de cette exploitation de leurs entrailles, ou, si l'on veut, de leur inconscient géographique, tiré des mises en valeur. C'est que, corrélativement, auront été mises au jour des forces nationales, sociales et psychiques, jusqu'ici éludées.

Car la réalité se creuse. Elle sollicite toujours plus profondément l'inerte, l'inconnu et l'humilié. J'ai déjà parlé du langage vernaculaire, dont la mise en honneur par la littérature réaliste,

entend évidemment contribuer à une promotion populaire. Le discrédit de certaines classes jusque-là puissantes et parlantes, traduit le même approfondissement. Dans un pays comme l'Égypte, par exemple, ce n'est pas un hasard que le premier effort du régime de 1952 ait visé le paysan. Cet éternel silencieux avait, à la lettre, fait les frais de la « réification » coloniale. Sa défense avait été de se pelotonner sur lui-même, de se réfugier dans une tradition, dans son dialecte, et même dans l'irrationalité, pour s'opposer à toutes les entreprises du dedans et du dehors. Attitude ambiguë : elle était, à beaucoup d'égards, lutte contre la modernité. Attitude invétérée et opiniâtre : nul ne sait jusqu'à quel point les politiques présentes arriveront à l'en tirer. Quoi qu'il en soit, il est frappant de voir, en Égypte, cette promotion du tacite et du méprisé s'accompagner d'offensive contre les couches qui précédemment s'exprimaient : bourgeoisie occidentalisante, et même intelligentsia.

En effet, par un étrange paradoxe, dans plusieurs de ces pays, le radicalisme de la *qawmîya*, procédant lui-même de vastes transmissions, utilisant la radiodiffusion, c'est-à-dire l'effusion de la parole, s'inspirant de thèmes internationaux tous axés sur la liberté de l'échange, en arrive parfois à révoquer sa propre spontanéité et à se couper de l'extérieur. Il devient alors « oppressif », « obscurantiste » aux yeux de ses adversaires, et trop souvent de ses victimes, tandis qu'il allègue les nécessités de la défense militaire, du contre-espionnage, de la construction économique, et de l'ordre en général. Il groupe ainsi faussement des considérants exacts, commettant la même espèce d'erreur que sociologues et historiens quand ils se méprennent sur les rapports, proportions et significations réciproques des faits. Mais, même dans ces excès de l'autoritarisme oriental, le mauvais usage de l'analyse n'est pas entièrement délibéré. Il procède lui-même de rapports entre une continuité chargée de misère et de gloire, les courants planétaires auxquels elle réagit, et le traitement de la conjoncture. L'enjeu est trop grave, le combat trop vif, l'allure trop rapide, pour que cette histoire puisse s'accomplir sans déperditions ni contrefaçons. Seulement, le bilan devrait rester positif...

« Effervescence » et « réalisme ».

Sur le plan sociologique, auquel je me tiendrai ici, l'un de ces risques, le plus grave peut-être, est qu'arrivent alors soit à se confondre, soit à s'opposer fallacieusement dans les conduites et dans les institutions, le « structuré » et l'« astructuré » (1). Le discours, qu'il soit celui du philosophe, de l'artiste, du gouvernant ou du revendicateur, pèche souvent par emphase, outrance et redondance. Pour être efficace, pour donner ses chances à la harangue politique, l'orateur n'a pas emprunté à la dialectique sévère du *fiqh*. Si l'oraison romaine restait presque toujours un plaidoyer, la sienne s'est faite plutôt effervescence. Elle argumente moins qu'elle ne clame. Elle vise plus à émouvoir qu'à persuader. Trop souvent l'hyperbole du moi, le verbalisme et le recours à l'irrationnel soulèvent la transe populaire aux dépens de la conscience collective. Pour comprendre la sorte de contradiction qui en résulte, on peut se référer analogiquement aux controverses du « gauchisme », en France et ailleurs. Tant que la recherche révolutionnaire se donne comme une quête sentimentale de la transparence en tout — motivations, institutions —, elle s'expose à taxer toute réalisation d'opacité et tout concret d'aliénation. A quoi s'oppose, on le sait, la conception des « mains sales ». Et la fausse antithèse se poursuivant de la sorte, l'éthique en viendra dans tous les cas à s'opposer à l'économique, la liberté à l'histoire, et, généralement, tout idéal à toute réalité.

De même, dans les pays arabes, une spontanéité qui n'est pas seulement oratoire, mais tient constamment à s'insurger contre l'état de fait par des conduites à la fois impulsives et stylées, presque impossibles à comprendre de l'extérieur, récuse trop fréquemment l'analyse positive, voire même la réalité objective, et en est récusée en retour. Les vieux systèmes à

(1) Selon l'acception de G. Gurvitch.

étagement initiatique ne sont plus là pour ordonner, en paliers successifs, la « descente » de la sagesse sur terre et de l'âme dans le corps, comme le partage des tâches entre la *ḫâṣṣa* et la *'âmma*. L'antinomie surgit sans atténuations entre l'irréductibilité morale, ou nationale, et l'injonction du concret.

Tant que subsiste ce faux antagonisme, rien ne peut se consolider. De là tant de « désastres », *nakabât*, toujours généreusement révoqués par l'espoir, mais toujours présents au fond du cœur. Dans la pratique, cette discorde interne s'aggrave toujours du jeu d'actions externes. Une synonymie abusive tend à s'établir, dans les faits non moins que dans les jugements, entre la création matérielle et le compromis avec l'étranger. Et dès lors ces peuples vont se débattre entre le refus de l'Autre, qui n'est pas éloigné du refus de soi-même, et la cynique acceptation. C'est là faire de la vie politique un impossible dialogue entre la trahison et la pureté. L'action s'essouffle et l'honneur se compromet à d'impulsifs va-et-vient. De l'irrédentisme à l'opportunisme vont et viennent en effet, s'entrechoquent les gouvernements, les partis, les personnes, et sans doute aussi les motivations rivales au fond du cœur. Qui peut nier qu'il n'en soit ainsi, dans le détail le plus précis, voire le plus anecdotique, le plus pratique, d'une grande part de l'actualité arabe ? Et peut-être aussi, il est vrai, de toute actualité, tant qu'une éthique sociale n'a pas réintégré la raison aux choses et mis les choses à la raison.

*
* *

Je n'insisterai pourtant ici que sur l'une de ces antithèses, celle qui oppose dans les conduites l'effervescence au réalisme [1]. Cette antithèse s'est forcément durcie, chez les Arabes, dans la période contemporaine, de la séparation qui s'opérait entre un fond de mœurs et d'idées encore plein de références sacrales, et le matériel d'objets et d'attitudes qui leur venait de

(1) L'arabe connote par toute une série de mots ces deux notions ou des notions pareillement contrastées : cf. par exemple *infi'âlîya/wâqi'îya ; rûḥ/mâdda ; istifzâz/ǧumûd* etc.

l'Occident. Toute émancipation nationale s'efforce à la difficile conjonction entre le fond traditionnel et le matériel importé. Difficile compromis de l'authentique avec l'efficace ! La liquidation de la période coloniale se caractérise ainsi par un double effort : contre l'Autre, et contre soi-même.

Ce double traitement comporte, bien sûr, des hésitations et même des anomalies : autant d'aspérités, si l'on peut dire, à quoi peut s'accrocher l'analyse. Une révolution est bien liquidation du passé, mais aussi remise au jour de l'héritage, du *turâṯ* (1). Donc, si l'on veut, élimination du faux passé au profit du vrai. Certes, dans beaucoup de cas, les Orientaux, d'accord en cela avec les orientalistes, ne songent qu'à rétablir en eux-mêmes le passé classique, ou pré-historique, en faisant abstraction d'un demi-millénaire de décadence ou d'*inḥiṭâṭ*. C'est à peu près comme si les révolutionnaires jacobins avaient sauté le siècle des lumières, qui était aussi celui des abus, pour revenir à la République romaine. Ils l'ont prétendu, sans y réussir. Après tout, la réalité humaine qui s'impose aux révolutionnaires arabes n'est autre que celle qui leur vient du passé, de leur propre passé, pré-colonial d'une part, colonial de l'autre. Ne considérons que ce dernier. La liquidation que l'émancipé cherche à infliger aux apports de l'étranger implique de cruelles disputes entre l'évidence de la colère, et celle du besoin. Comment concilier les deux termes ? Et sont-ils conciliables ? Ce qu'on observe dans le Tiers-Monde, c'est la concurrence de deux attitudes. L'une négatrice de l'Autre, pouvant aller dans sa négation jusqu'à l'extrême, et l'autre qui transige, ou même spécule sur le besoin satisfait et la récompense attendue...

Nulle part la divergence n'est plus cruelle que dans ce monde arabe, que la fierté linguistique, la dignité théologale, la noblesse des allures ont fait souffrir plus orgueilleusement que tout autre de l'impérialisme. Mais qui doit à son humanisme hellénisant, à la proximité géographique et au compromis historique des

(1) « Le legs, le patrimoine » arabe, s'opposant aux acquis venus de l'étranger. Cf. la belle analyse qu'en a donnée le professeur Ḥâfiẓ al-Jamâlî dans une conférence récemment éditée par l'Université de Damas.

liaisons profondes avec l'adversaire. Le jeu ne serait pas si dur s'il ne touchait que la politique extérieure. Or, en fait, cette politique extérieure n'est pas autre chose qu'une quête de personnalité. L'Occident et l'Orient dont parlent les pays arabes ne sont pas seulement l'Occident et l'Orient de la géographie. Ce sont des parts occidentale et orientale de soi-même qui s'entrechoquent au fond du peuple et de la personne.

Essai de situation de l'économique dans les sociétés orientales.

L'analyse débouche ici, une fois de plus, sur un état de trouble peu propre à la conceptualisation. C'est un pur *wijdân*, « palpitation existentielle », mais qui, au lieu de se référer à l'expérience mystique, à Dieu, à l'être, viserait la *praxis*. Ce n'est donc pas dans la réflexion, dans « l'intérêt bien entendu », non plus que dans un réalisme qui ne serait que retombée du sentiment, qu'il faut chercher la matière et la caution de l'économique. Toute autre approche revêt ici, du fait de conditions à la fois spécifiques et historiques, un caractère dissociateur. Elle écartèle les comportements entre la passion subversive et la sagesse médiocre. Quiconque veut comprendre ou agir doit se reporter à cette place secrète où le vouloir-être se mêle au vouloir-faire, et la saisie de soi à la saisie du monde.

Si donc, comme le veut Fr. Perroux, le champ de l'économie s'étend à tout le domaine du quantitatif, de quelle conséquence ne sera pas, pour l'analyse, la nôtre et celle de ces peuples, la possibilité de lier l'effort économique à ses fondements dans la vie de la collectivité, c'est-à-dire au « social ». Et non pas à un social banalisé, réduit, mais entendu de façon plénière. Certes, la pratique et l'analyse devaient bien constater qu'on ne peut guère, dans l'expérience du groupe, distinguer entre l'économique et le social, le matériel et le psychique, le personnel et le collectif : car tout cela vibre ensemble dans un mouvement global. Seulement, cette vue ne s'impose pas seulement à nous, dans le cas d'espèce, en vertu d'exigences méthodologiques qui ont leur prix, bien qu'elles n'aient été que tardivement appliquées à l'étude du « sous-développement ». Elle s'impose encore

et surtout ici en raison d'une personnalité particulière, qui rend l'étude des Arabes justiciable à la fois des disciplines générales les plus modernes et d'un orientalisme attentif à la particularité de leur message, et de leur langage. Or l'une des distorsions qui leur sont le plus préjudiciables, qu'ils ressentent le plus dramatiquement, et attribuent non sans raison au démembrement de l'humain que leur a valu leur histoire récente, consiste dans l'opposition de l'économique et du social, et, plus profondément, du construit et du vécu.

Voilà qui confère un rôle décisif à toutes les procédures susceptibles d'organiser le passage de l'un à l'autre. Ces sociétés savent la puissance irrésistible du flot passionnel qui les soulève. Elles reconnaissent aussi la non moindre nécessité de cohérence et d'élaboration qui s'impose à elles pour discipliner ce flot, et non seulement pour protéger de ses déchaînements une *praxis* reçue ou apprise d'ailleurs, mais pour gonfler de sa substance une *praxis* qui leur soit propre.

L'économique constitue pour de tels peuples l'un des moyens les plus sûrs de passer de l'irrationnel au rationel, et tire de là sa valeur et sa fonction au moins autant que de ses rendements tangibles. Voilà un rôle qui déborde largement celui que l'on observe ordinairement dans les pays développés, où il s'agit de produire davantage et à moindre prix que le concurrent. Ici, il s'agit avant tout de démêler en soi-même et en l'Autre le positif du négatif. En ce qui concerne par exemple les traités de commerce, les transactions monétaires, l'adoption de techniques extérieures, l'appel à des capitaux ou à des experts étrangers, la modernisation, qui est en elle-même un processus de destruction-réfection, commande sans trêve à ces peuples de ne pas faire erreur dans cette appréciation du positif et du négatif, de leur dosage, et du solde attendu, qui doit rester créditeur.

Ces sociétés trouvent donc là, et peut-être seulement là, l'ouverture sur elles-mêmes la plus adéquate théoriquement, en même temps que la plus avantageuse, voire même la seule possible pratiquement. Enfin l'économique joue encore en elles un autre rôle, aussi révélateur que réalisateur. Il est

seul — ou presque seul — capable de faire le lien entre le niveau du global et celui de microsociologique. Au niveau du global, la nation nouvelle se situe déjà assez heureusement et semble, ne fût-ce que par l'exercice de l'indépendance politique, affirmer son être de façon de plus en plus reconnue. A l'échelle microsociologique, qui est aussi celle de la réalité interne se faisant, les réussites sont beaucoup moins convaincantes. Or l'économique, là aussi, se distingue par son exigence de « ponts » jetés entre ces divers niveaux : élévation des standards de vie individuels, de l'éducation technique, multiplication des centres de décision, ralliement du consommateur, etc.

De façon instinctive ou réfléchie, par la force de l'analyse ou par la force des choses, les peuples arabes les plus éclairés comprennent l'importance, à eux spécifique, de l'économique ainsi défini et situé. L'économique, ce sera le concret qui les sauvera de l'évanescence et de la passion oratoire. Et aussi l'échange qui les sauvera du repli sur eux-mêmes, et les réintroduira parmi les autres grandes personnes de la planète. Enfin, en perspective, une restructuration d'eux-mêmes, structure entendue au sens fondamental de base, de soubassement. En somme, ils demanderont à l'économique de concilier l'objet et la personne dans un projet.

Dans le vécu.

De là sans doute ce recours constant à l'argument de conscience ou de rationalité. Le libéralisme mercantile, qui se défend encore au Liban ou en Syrie, invoque lui-même, contre tout dirigisme, des motivations psychologiques. En Égypte, les revues spécialisées, telles l'*Ahrâm iqtiṣâdî* font un usage immodéré du mot *wa'î* « conscience », ou « prise de conscience », en accolant les plus curieux néologismes en forme de *nasab*. On aura donc une conscience « économique », mais aussi « de production » *intâjî*, de « consommation », *istihlâkî*, « d'épargne », *id̲h̲ârî*, voire même de « fiscalité » *ḍarîbî*. Cette conjonction optimiste de l'économique et du rationnel s'efforce visiblement

de disputer à d'autres forces la quotidienneté. Et cela produit les conflits les plus instructifs, et parfois les plus pittoresques.

Il est un pays arabe qui n'est pas un pur esprit, loin de là, mais spécule au point de constituer lui-même une sorte de spéculation. Tard venu dans la Ligue arabe, le Koweit n'est que le commentaire désertique d'une ville fondée vers la fin du XVIIIe siècle à la place d'une petite bourgade de constructions navales, et de pêche de perles. Cela devient un point stratégique pour la thalassocratie britannique, qui s'implante dans le Golfe, dont elle évince peu à peu ses concurrents : portugais d'abord, ensuite turcs et français, A partir de 1946, le boom du pétrole fait porter tous les regards sur la petite principauté. Pétrole, venu du fond de la terre, ou du fond de la mer, c'est-à-dire somme toute de la providence, de Dieu si l'on veut, en tout cas sans grands rapports avec une « nature » que l'on transformerait, que l'on approprierait, donc que l'on saisirait dans le monde matériel, et corrélativement en soi-même. Le prince des ressources abyssales, de la perle et du pétrole, est aujourd'hui le plus riche du monde, sans être bien sûr d'exister ni sur le plan international, ni même sur le plan national. Il se met donc à se chercher conjointement une entité nationale et une nature, au sens le plus élémentaire du mot : une terre. La luxueuse revue qu'il édite *al-'Arabî* étale de plus en plus d'images de jardins, de jets d'eau, de vasques, de jeunes filles respirant des fleurs, d'écoles ensoleillées, Bref l'émirat s'efforce de retrouver un sol, après n'avoir exploité qu'un trésor : exactement l'inverse de ce qu'ont fait la plupart des autres. Même inversion en toute chose. Ailleurs, on attend la pluie ou l'inondation pour labourer : ici, l'on fait emplette de coûteuses fusées italiennes pour faire tomber une pluie artificielle. Ailleurs, on a sollicité depuis des millénaires la bonté d'un sol pour y faire pousser des végétaux : ici, on s'avise de techniques d'avant-garde pour développer des cultures sur préparation chimique ([1]).

Remarquons ici le conflit monstrueux d'une richesse abstraite, escortée des phénomènes sociaux qu'on peut imaginer, et d'un effort suspect, mais révélateur, vers des bases terrestres. L'analyse qui détaillerait un tel phénomène dégagerait une curieuse succession, un curieux échantillonnage de situations. L'émirat souverain et rapace ; l'aubaine du pétrole et l'enrichissement fabuleux ; les craintes brusquement éprouvées, du fait des voisins, et plus généralement, de l'évolution du monde ; le recours à l'hypothèse nationale et à une terre encore à créer ; la technique non pas servant à maîtriser la nature, mais s'érigeant en suppléante et rivale. La réalité n'arrive ici qu'au terme de l'artifice.

L'économique peut s'ériger aussi en rival du sacré. Un ingénieur égyptien observe, lors du pélerinage, que le sacrifice de Mina ([2]) immole annuellement un million de bêtes sans utilité terrestre. Cela coûte à peu près

(1) « Al-Kuwayt tuğarrib », *Al-'Arabî, adâr* 1961.
(2) Reportage du *Muṣawwar*, 3.11.1961.

chaque année cinq millions de livres. L'ingénieur ne s'avise pas que le caractère expiatoire de la *kaffâra* exclut la consommation de la victime, qui a pris sur elle tous les péchés de la communauté. Il ne va pas si loin. Il se demande en quoi Dieu peut s'intéresser à tant de sang ! Ce qu'il note toutefois, tirant son calepin, c'est que l'autorité séoudienne, qui ronge ces vieilles notions ethnologiques, pour en tirer quelque ressource fiscale, ce qui est une façon de se moderniser, livre finalement aux enchères les peaux de ces bêtes. Elle en tire. bon an mal an, pour un million, un million et demi de livres, à l'exportation. Mais la viande pourrit sur place. Le lendemain de la cérémonie, depuis quelques années, des bulldozers viennent l'enfouir. Dans ce cas s'opposent des conceptions liturgiques, qui ont leur profondeur, et sur quoi ce monde a vécu pendant quatorze siècles, et la mentalité de l'ingénieur. Il paraît que l'héroïne féministe égyptienne, Hudâ Ša'râwî, avait pensé, peu avant sa mort, à tirer parti de ce gaspillage. Elle avait projeté de fonder à la Mecque de grandes usines frigorifiques, qui pourraient recueillir ces viandes et ensuite les exporter dans tout le monde arabe, à l'intention des miséreux. Mais dans le calcul de l'économiste, ou dans le projet de la dame charitable, qu'on est loin du contenu primitif de l'institution !

Le vécu économique commence effectivement sur bien des points à chasser le vécu liturgique. Observons par exemple un comportement collectif : les souhaits de bonne année qui s'échangent au Caire (1). Par un transfert non exclusif de profanation, c'est le rythme solaire, importé de l'Occident, qu'on adopte en l'espèce. Quant aux souhaits, formulés à l'échelle de la nation, ils témoignent d'une mutation originale. Que va vous souhaiter ce journaliste, qui a plus d'une raison d'exprimer au plus exact les sentiments dominants de sa collectivité ? Que propose-t-il à l'enthousiasme du lecteur-citoyen ? On n'y trouve pas la moindre bribe de cette âme *rûḥ*, complaisamment exhibée une génération durant, par les écrivains orientaux, à titre de défense contre l'agression de l'Occident. L'invasion matérialiste semble même, par des voies imprévues, se faire plus totale que ne l'auraient jamais ambitionné les agresseurs effectifs ou virtuels. Les fastes de l'année qui vient comprennent l'annonce du Congrès National, l'équipement de trois divisions, de nombreuses manœuvres militaires — ce qui n'a rien de spécifiquement oriental, et, de façon caractéristique, 78 projets industriels nouveaux. Nous voyons revenir ici le mot *mašrû'*, qui est la traduction de *project*, et qui prête à de mauvais jeux de mots avec *šarî'a*, « la loi divine ». *Šarî'a* des temps nouveaux, voici des usines. Usines de papier, de matériaux de construction, grâce auxquelles l'Égypte va atteindre l'autarcie, de produits pharmaceutiques, de fils pour les opérations chirurgicales. Tout cela descend dans le détail, dans ce monde terrible de l'objet, avec quoi l'on n'en a jamais fini. On escompte votre bonne santé, non de l'action de Dieu, comme au bon vieux temps, mais de celle du ministère intéressé. Il n'y aura plus de difficultés de transport. Un nouvel aérodrome va être construit. Un paragraphe spécial souhaite beaucoup de *ḫayr*, de « bien », au fellah. Mais non peut-être de celui qu'il ambitionne tradition-

(1) La presse égyptienne au 31 décembre 1961.

nellement : bien marier son fils, échanger sa bufflonne contre un animal plus robuste. On lui offre beaucoup mieux, il est vrai, encore qu'à terme : quatre-vingts mille nouveaux feddans tirés de la sécheresse. Et puis beaucoup de ces articles qui, propagés par un mouvement mondial, servent et asservissent, en tout cas excitent votre consommation culturelle, si l'on peut dire. Ainsi l'extraordinaire développement de la télévision. Le cinéma vous annonce un Saladin, héros musulman, certes, mais revu par Hollywood. Il va circuler en pleine campagne des camions chargés de livres et de disques. Ainsi l'histoire devient, pour ces pays, programmation à terme, et quotidien économique. C'est pourquoi la lecture des journaux y est tellement instructive.

L'Orient moderne est un lieu désormais où les nombres prennent vie. Ce qui compte, et même ce qui vaut, ne sont plus seulement les paroles psalmodiées dans le fond des mosquées et des églises, mais surtout des chiffres. Car de ces chiffres on tire une défense et illustration de soi-même. Il n'est pas indifférent que le lecteur damasquin trouve un matin dans le journal que son pays possède actuellement 5 144 tracteurs ([1]). Son regard est attiré par les courbes et par les graphiques. Chose à vrai dire assez nouvelle. S'il a un esprit assez exercé, il remarque qu'en l'espace de cinq à six ans, ce nombre, qui se multiplie chaque jour, a comporté une diminution du parc de tracteurs à chenilles, une augmentation des tracteurs à roues de caoutchouc, et surtout des tracteurs de plus de 30 CV. Si l'on renonce au tracteur à chenille, c'est ou bien qu'il n'y a plus tellement de terres à défricher dans les vastes plaines de la Géziréh, ou qu'on néglige de le faire ; mais si l'on s'en tient aux tracteurs de plus de 30 CV, c'est qu'on en est encore à la propriété latifundiaire. Voilà qui débouche sur les options les plus graves. Ces nouveaux signes vous conduisent vraiment très loin...

Et que se dit le lecteur de Bagdad, lorsqu'il lit un entrefilet comme celui-ci : renouvellement de la Chambre de commerce de Nedjef ? ([2]) Nedjef, à vrai dire, évoque au monde entier, du fond de l'Iran chi'ite, jusqu'au cabinet de l'orientaliste parisien, des images et des émotions d'un tout autre ordre : meurtres sacrés, poésie de rhétoriqueurs, science de grande mosquée, deuils communautaires. Or il est à Nedjef une Chambre de commerce, un édifice neuf pour cette Chambre, dans le quartier Sa'd, non loin du tombeau de l'Imâm. Là se réunissent des commerçants, qui élisent l'un d'entre eux. L'œil exercé pourra rechercher dans la liste si l'on y trouve de ces grands noms théophores, de ces vieilles gloires chi'ites, qui maintiennent indéfiniment dans le nom porté celui d'un ouvrage produit par l'un des aïeux : celui qui soulève le couvercle, c'est-à-dire qui découvre les mystères, Kâšif al-Ġiṭâ', ou la Mer des sciences, Baḥr al-'ulûm, etc. Mais les noms se banalisent dans les listes de la Chambre de commerce. Peut-être la réalité se banalise-t-elle aussi.

Revenons au Caire. Étudions la publicité éditée périodiquement par

(1) *Al-Rā'id al-'arabī*, déc. 1961.
(2) Revue *al-Tiǧāra*, Bagdad 1960.

les Établissements Šâ'ir, On y remarque, il est vrai, une photographie de la Ka'ba. Mais cette photographie est surmontée de colonnes de chiffres. Ce sont des prix d'articles proposés à la vente : une bicyclette, un gramophone, des lainages pour dames ; et, pour les messieurs, des cotonnades, des complets tout faits, du mobilier. Radios et transistors, bien entendu, conditionneurs d'air à la fois pour rafraichir et pour chauffer. L'annonce précise que vous pourrez acheter tel ou tel de ces mirifiques objets, à tempérament, par traites mensuelles. Elle ne dit pas si le terrible débat de l'intérêt a été réglé une fois pour toutes. Même, elle vous promet en prime, pour tout achat de plus de cinq livres, un billet de loterie. Inquiétante, mais sagace innovation ! Si vous gagnez, vous aurez un passage payé, aller-et-retour, pour la Mecque. Ainsi donc, par cet admirable circuit, le monde de l'objet finit par déboucher sur celui de la piété. Vous sanctifiez du même coup l'honnête négoce modernisant et votre souci de vous moderniser par l'objet, c'est-à-dire à quelques égards, d'entrer dans la caverne de l'objet, dans la caverne de la chose : et pourtant, vous sauvez votre âme. Circuit ? Bien plutôt spirale, qui ne se recroise jamais...

Observons l'un de ces gras villages du Delta égyptien [1], qu'atteint l'électrification rurale : c'est le village de la Maḥmûdîya, non loin de Damanhour, sur ce canal creusé jadis, à grand renfort de chair humaine, par Muḥammad 'Ali. Voici qu'y parvient le courant. Aussitôt tout s'éclaire : Les commerçants peuvent continuer à vendre jusque vers deux heures du matin. L'un d'eux remarque qu'alors qu'il vendait autrefois deux appareils de radio par mois, il en vend aujourd'hui trois par jour. Mais la piété s'y retrouve. Un fellah interrogé déclare que jusqu'alors, la mosquée n'étant pas éclairée, il avait négligé les prières. Il va pouvoir les faire désormais. C'est un partisan des lumières.

Mais il est aussi des phénomènes plus inquiétants pour l'optique traditionnelle. Par exemple, les questions que pose à tout observateur, ou à tout citoyen, cette mutation profonde des valeurs d'un monde qui passe d'une finalité divine aux perspectives économiques devenant peu à peu la loi de tout. Ces renouvellements ravagent l'Orient avec plus de force encore qu'ils n'ont fait nos sociétés armées de leur accoutumance. Car le passage ici est brusque et déborde promptement sur les choses les plus secrètes. En l'espace d'une génération, on en vient de la dame de harem à la jeune fille de faculté. Celle-ci se pose, au moins intellectuellement, le problème de l'amour libre [2] lié à celui de l'indépendance professionnelle. Et là-dessus, ce n'est pas au *Šayḫ* d'al-Azhar qu'elle ira demander conseil, c'est au sociologue de la Faculté, *Fatwa* d'un nouveau style ! Figurons-nous ce que pouvait être un mufti dans le quartier d'al-Azhar autrefois, ou à Nedjef, et comparons-le à ce diplômé à qui l'on vient demander dans son bureau ce qu'il pense de l'amour libre. Il ne se démonte pas, il a passé trop

(1) Reportage du *Muṣawwar*, 8.IX.1961.

(2) Le thème matrimonial, et le thème érotique sont fréquemment abordés dans les revues égyptiennes. Cf. par exemple les articles de Su'âd Zuhayr, *Rûz al-Yûsuf*, 24.VII.1961 ; Fâ'iza Sa'd, *ibid.*, 6.XI.1961, etc.

d'examens pour cela. Il dit simplement : les *taqâlîd*, les coutumes, sont un fruit des conditions locales, historiques, *ẓurûf*. Le docteur Aḥmad el-Ḫaššâb affirme, par exemple, que la plus belle forme d'amour ne peut exister que sous un régime socialiste. Or, par coïncidence, c'est le régime officiel de son pays. Le docteur Kāmil Šawqī, de la Faculté de médecine, ira encore plus loin : la grande libération que l'on observe serait due à l'influx de nouvelles valeurs de classe, et l'on gagnerait beaucoup à abandonner les morales bourgeoises pour acquérir ce qu'il appelle la « franchise et la grande simplicité des morales populaires » : en cela, il n'est pas du tout ethnologue, car la franchise et la sincérité ne caractérisent pas la morale sexuelle du fellah ! Mais il n'est pas jusqu'au recteur d'al-Azhar, le cheikh Šaltût, qui ne se porte à une rêverie, timidement platonicienne, sur la beauté...

Pas plus à l'Azhar qu'ailleurs, il n'est donc de refuges où l'homme oriental puisse désormais s'abriter de la civilisation technicienne. Parce qu'elle s'impose à lui, du fait des dures transmissions de l'âge colonial, et des nécessités encore plus exigeantes de l'indépendance. Mais aussi parce qu'elle peut l'imposer, lui, aux autres et le réconcilier avec lui-même. De là son adhésion, où il entre l'enthousiasme et l'horreur, la docilité et le défi. Que le nationalisme assume cette conversion, que le régime joue l'économique pour régler le social, et le social pour faire passer l'économique, n'y voyons qu'un trait de cette profonde et juste indistinction où, de façon plus ou moins consciente, beaucoup de peuples, rompus et créés par l'histoire récente, et sommés de souscrire à de nécessaires divisions du travail social, vont chercher au fond d'eux-mêmes une jonction de l'efficace et de l'authentique. Mais cela ne peut se faire sans souffrances, erreurs ni échecs.

Aḥmad Bahà' ad-Dîn (1) se demande, non sans inquiétude, si la jeunesse n'a pas perdu l'idéalisme de la génération précédente. C'est là méfiance d'aîné à l'égard de cadets, de professeur à l'égard d'étudiants. Mais n'a-t-elle pas quelque bien-fondé ? De notre temps, dit le journaliste, nous rêvions de république, et de socialisme. La république était un mot interdit, et le socialisme une maladie honteuse. Or aujourd'hui, la république est réalisée, et quant au socialisme, c'est le chef de l'état qui le

(1) *Aḫbâr*, 6.V.1961.

brandit. Heureuse coïncidence dont Bahâ' ad-Dîn se félicite, mais qui devrait rendre assez inconfortable sa tâche d'intellectuel. Rien d'étonnant, poursuit-il, à ce que cette jeunesse soit moins dynamique que de notre temps. L'idéal révolutionnaire est en passe de devenir réel. Ou du moins de devenir légal ! Certes, il subsiste encore force séquelles du vieux temps : le tribalisme, la paresse, la négligence, la concurrence déloyale, le népotisme, etc. Que faire ? Or pour proposer à cette jeunesse un objet digne d'enthousiasme, et qui puisse la provoquer, la soulever, il ne voit guère qu'un moyen : hypostasier le sous-développement, en faire l'ennemi contre quoi s'exciteront les chaleurs de l'adolescence.

Selon cette vue un peu simple, un peu complaisante, le socialisme gouvernemental deviendrait un socialisme de *wijdân*. Et de même que trente ans auparavant, une école poétique égyptienne faisait un sort au vers de Chukrî :

« N'est-ce pas, oiseau du paradis, que poésie n'est que *wijdân?* » (1)

De même la réalisation économique se fonderait sur le cœur. Elle capterait toutes les effervescences. Et ce serait tant mieux pour tout le monde. Pour l'état, qui aurait offert un exutoire à la jeunesse. Pour celle-ci, qui disposerait d'un champ d'action licite. Et pour le journaliste qui serait récompensé de son sage conseil. Voilà donc l'économique proposé comme dérivatif au mal de la jeunesse. Que tout ceci n'éveille pas de résistance ou d'objection chez d'autres intellectuels, je n'oserais pas le dire. Ne parlons pas des vieux croyants, tel Muḥammad al-Ġazzâlî, qui considère que de bâtir d'immenses corniches sur le bord du Nil ou d'édifier des usines vaut moins que de se vouer à la quête de l'Au-delà. Mais il est aussi des intellectuels qui se proposent, sans guère de contact avec le problème économique de leur temps, de résoudre, autrement que ne le font en général les gouvernants, le difficile échange de l'effervescent et du structuré, de l'enthousiasme et de la réalisation. Cet échange, ils l'appellent révolution.

(1) 'Abd al-'Azîz al-Dasûqî, *Ǧamâ'at Apollo*, 1960, p. 85.

Deux témoignages récents.

Que le terme de *ṯawra* [1], qui fournit l'équivalent arabe du concept, ait quelque mal à rajuster ainsi sa compréhension, je n'en veux comme preuve que deux témoignages, émanés de membres de l'intelligentsia arabe encore curieusement insoucieux des aspects économiques. Et qu'il s'agisse de témoignages de qualité, répondant à une part non négligeable du réel, les rendra très révélateurs.

Clovis Maksoud (Maqṣûd) est l'enfant terrible d'une de ces grosses familles du Liban, où il arrive que les opinions les plus contraires se rencontrent, et que le neveu d'un candidat à la présidence de la République soit un leader communiste. Cette variété traduit la vitalité libanaise, sous sa forme gentilice. Maksoud a fait ses études en Angleterre. Il ne parle guère le français. On sent qu'il a touché des milieux de la gauche travailliste britannique. Son orientation sera donc moins raisonneuse, moins radicale que ne l'est en général celle d'intellectuels orientaux de formation parisienne. Examinons son livre sur « la crise de la gauche arabe » [2].

Dans son préambule historique, Maksoud montre comment le désastre du partage palestinien (1948) a bouleversé les cadres traditionnels de la vie arabe. Il consacrait la faillite des dirigeants traditionnels dans tout le Moyen-Orient. A ce moment-là commence une période de recherches. Que va faire la gauche [2] ? « La gauche ?, c'est un *iṣṭilâḥ siyâsî*, un terme de technologie politique ». Peut-être que ce « politique » est plus étroit que ne le souhaiterait l'analyse. Mais continuons « ...Elle consiste dans un effort pour associer des *ǧamâ'i'* (allons-nous dire « les masses », « les collectivités », ou seulement « des foules », « des groupes ») grandissantes à l'exercice du pouvoir dans toutes les sphères de la vie économique, politique, culturelle, sur la base d'une atténuation constante des distorsions excessives qui règnent entre les classes » [3]. En somme, élan vers l'élargissement des bases populaires. Élan confirmé et réglé à la fois par une idéologie : il faut éviter à ces peuples de tomber dans les abîmes de l'impulsivité irrationnelle, *al-infi'âlât al-lâ-'aqlânîya*. C'est là en effet une préoccupation, une hantise pour tout écrivain oriental, et pas seulement pour le démocrate, mais même pour le déma-

(1) Il faut toutefois remarquer qu'il se précise, dans un sens voisin de celui du terme européen, à la suite d'une longue évolution, au cours de laquelle ce sens s'est éloigné de celui de termes précédemment utilisés comme synonymes : *inqilâb* par exemple. Aujourd'hui il se distingue très vivement de *fawḍâ* « subversion », *ibâḥîya*, « anarchisme », etc.

(2) *Azmat al-yasâr al-'arabî*, Beyrouth, 1960.

(3) *Ibid.*, p. 9.

gogue, qui, à chaque instant, peut être débordé par plus irrationnel que lui.

Quoi qu'il en soit, cette gauche n'était pas mûre, Et pourtant elle avait traversé, dans les années 1920, une poussée ouvriériste, qui d'emblée s'en fut aux extrêmes. Alors qu'en Occident le communisme se détache d'une longue maturation socialiste, en Orient c'est l'idéologie socialiste qui semble elle-même un produit fractionnel de la poussée du marxisme international après 1917. La flambée de 1920 tourne court. Il nous faut arriver aux années 1930. A ce moment-là se propage d'un bout à l'autre du monde islamo-méditerranéen un phénomène nouveau, qui est l'avènement d'une certaine classe d'âge. Ses représentants, pour la plupart issus de la bourgeoisie, et de formation occidentale, n'incarnent la revendication populaire qu'au prix d'accommodements dont tous ne sont pas tournés vers l'avenir. De là le formidable besoin de nouveauté qui se fait jour après la guerre de Palestine, où s'effondrent la plupart de ces dirigeants. Ce qui y répond, dans plusieurs de ces pays, c'est la révolution militaire [1]. Elle se développe en Égypte. Elle y franchit des stades qui, par une sorte d'approfondissement étagé, la font passer du national à l'économique, et de ce dernier au social. Et cependant s'accusent, à Bagdad comme au Caire et à Damas, des pratiques de dirigisme et d'autoritarisme bureaucratique. Il en ressort, en beaucoup de cas, des heurts entre la révolution effervescente et la révolution organisée. Cela dans un contexte de plus en plus serré de controverse idéologique et de compétition internationale.

Ce qui nous retiendra dans l'analyse de Maksoud, c'est la part qu'il fait aux facteur culturels et moraux dans l'historique et la définition de la gauche. Mais c'est en vain que nous chercherions dans son livre une étude des problèmes de production ou de consommation. Tout se passe pour lui comme si l'économique n'existait pas. C'est pourtant un socialiste qui parle ! Il a été visiter la Chine. Il écrit une demi page sur la planification. Elle reste extrêmement vague. L'accord est donné du bout des lèvres. Même contraste d'attitude dans sa controverse contre Khaled Bagdache (Ḫālid Bakdāš), le leader marxiste syrien. Il ne s'agit que de rompre des lances contre Bagdache en faveur de la R.A.U., et non de discuter sur le fond la conception économique de l'état. Cela est d'autant plus paradoxal que notre auteur croit devoir faire profession de matérialisme. A vrai dire, pas de matérialisme historique, ce qui déboucherait sur une vision concrète des choses, mais de matérialisme philoso-

(1) *Ibid.*, pp. 31 sq.

phique (1). Et l'on serait dès lors en droit de lui demander : « matière », pour quoi faire ?

* * *

Aucune jonction n'est donc faite, dans cet intéressant témoignage, entre la *ṯawra* qui soulève, conformément au sens étymologique du terme, et celle qui construit. Que sera-ce, si nous passons au livre qu'un professeur syrien, récemment révoqué, Mutâ' al-Ṣafadî consacrait récemment au « révolutionnaire et au révolutionnaire arabe » (2).

Des mots reviennent à satiété dans ce livre. Ce sont ceux qui disent le jaillissement *inbiṯâq*, l'éclatement *infiǧâr*, le « vital » *ḥayâtî*, le troublé, l'existentiel, le révolté. Car cette révolution est bien entendu révolte. « Elle consiste dans les échos essentiels et personnels que rend aux valeurs révolutionnaires la conscience de notre génération ». Ce trouble ne se composerait pas, malgré tout, avec les hérédités d'une vieille civilisation classique, s'il ne se cherchait des racines, à la fois, et ne les niait. Le nom de Dieu n'est guère prononcé. Celui des Arabes évoque surtout l'insatisfaction du nomade. En arrière-fond croupit cette chose dont surgira l'énergie de notre refus, cette inertie des eaux d'avant la création, que Ṣafadî nomme *sadîm* (3). La racine (4) de ce mot évoque le regret, le deuil, l'élan confus, l'aspiration indistincte. Un *ḥadīṯ* prophétique dit : « Celui dont la préoccupation est de languir après ce bas-monde, porte la pauvreté entre ses deux yeux ». *Sadam*, c'est aussi l'eau qui stagne, une mare peut-être. D'où la fatigue, l'ennui : c'est l'acception la plus banale dans l'usage actuel. En somme, c'est ce qui retombe après avoir jailli, qui se souvient d'avoir jailli, et qui regrette ce jaillissement. Mais notre homme ne serait pas ce qu'il est, s'il s'en tenait à ces acceptions étymologiques. Il a lu Kierkegaard, et Sartre. Je ne suis pas sûr que dans son

(1) *Ibid.*, p. 10.

(2) *Al-ṯawrî wa'l-'arabî al-ṯawrî*, Beyrouth 1961. Cf. l'intéressante interview donnée par l'auteur au journal libanais *al-Ḥayât*, 4.IV.1962.

(3) *Op. cit.*, p. 20.

(4) *Lisân, q. v.*

sadîm il ne mêle l'idée d'une angoisse fondamentale, liée à l'inertie marécageuse des commencements, et celle des retombées qui paralysent tout élan. L'errance noble et rapace du Bédouin, la tension héroïque de l'Islam constituent le legs des Arabes, assaillis de toutes parts aujourd'hui par le monde externe. Mais la révolution que veut Ṣafadî se garde de céder aux pièges de la *praxis*. Réaliser, au sens historique du terme, c'est organiser. Or il semble proscrire toute structuration. Si son ardeur a jailli de la nébuleuse originelle, et cotôyé, sans y tomber, les mares de la positivité, c'est pour rejeter, avec plus d'horreur encore que J.-P. Sartre, le « pratico-inerte ». Il reste donc, en fait, isolé. Cet isolement même sera sa révolution. Et pourtant, la nation reparaît, au moins en tant que thème démarcateur entre l'Autre et moi-même. Vue assez paradoxale ! Mais l'auteur ne s'en inquiète guère.

Plus que par ces définitions, paradoxalement affranchies de l'historicité qui règne désormais sur le monde oriental, le livre nous intéresse par les descriptions fiévreuses du mal de la jeunesse. Des pages haletantes traduisent l'horreur qu'éprouvent tant de jeunes orientaux envers leur temps et de leur pays. Horreur de ces cafés de Damas, de Beyrouth, du Caire, où l'on voit le client bourgeois fumer son narguilé ou faire résonner les pions du jeu de jacquet, en échangeant de ces sentences qui se terminent par : « Il n'y a de puissance qu'en Dieu ». Tout finit en Dieu ? En fait, tout finit en consommations abjectes [1]. « Tout finit dans ce ventre qui avale toutes choses en échange de la perte de l'homme intégral ». Ce cri de colère est beau. Et l'on goûtera aussi ce récit d'une nuit, que le jeune révolté passe à veiller dans une des pièces de la maison obscure, où le traque la présence du père et le voisinage de la sœur [2]...

A vrai dire, Ṣafadî ne va pas jusqu'au bout de son refus. L'action l'entraîne malgré lui. Tout révolutionnaire, dit-il, se scinde de sa conscience et devient une force destructrice. Cela peut mener au triomphe de l'anarchie et de la démagogie, voire

(1) Ṣafadî, *op. cit.*, p. 93.
(2) *Ibid.*, p. 366.

au nihilisme total. Aussi la révolution arabe ne doit-elle, selon lui, se faire ni dyonisiaque, en cédant à cette ébullition passionnelle, ni nihiliste. Mais non plus elle ne sera faustienne ([1]), car Faust procède de la raison, et veut agir sur les choses. De fait, dans ces cinq cents pages sur la révolution, ou plutôt sur le révolutionnarisme, il n'en est pas une qui touche la construction économique.

Retour aux perspectives initiales.

D'autres s'en chargent : les grosses affaires ou les plans d'état, insérant la rivalité des types, et la dispute des enjeux dans la compétition mondiale des biens et des idées. A l'échelle de ces pays, le « socialisme scientifique » dont se réclame l'Égypte constitue jusqu'ici leur tentative la plus systématique et la plus puissante pour façonner le réel. Le présent article ne se proposait pas d'étudier ces évolutions, mais d'attirer l'attention sur le changement qu'elles sont en train d'apporter dans l'expression des sociétés arabes. Il ne peut s'étendre non plus sur les modes réfléchis et analytiques qu'emprunte déjà cette expression sous la plume d'économistes locaux, chercheurs ou planificateurs. Ils accomplissent, certes, un effort méritoire pour adapter à des contenus propres la science apprise au dehors. Ils apportent aussi leur contribution à la théorie paradoxalement jeune du développement ([2]). Parmi eux des marxistes, sur le mode de l'évidence, soulignent les liens entre l'économie, la technique, et les stratifications sociales.

Pour notre part, c'est au niveau d'un vécu, de plus en plus envahi par l'économique, mais peuplé de faits hétérogènes, disputé par d'autres aspirations, tiraillé par d'autres lois, que nous avons cherché à saisir la réalité. La distance qui sépare encore ce vécu des formulations qui en sont données, et des tentatives qui sont faites pour le maîtriser, contribue elle-même

(1) *Ibid.*, pp. 475 sq.

(2) Par exemple, Yûsuf al-Ṣâ'iġ oppose, sous les noms de *numuw* et de *tanmiya*, des notions respectivement voisines de « croissance » et de « développement » dans l'acception de Fr. Perroux. *Al-ḫubz ma'a'l-karâma*, Beyrouth 1962, pp. 15 sq.

à accroître, dans ces sociétés, l'incertitude et le trouble. Or ces formulations, ces tentatives, ces explications, ces normes, ou seulement ces hypothèses, de quelque source qu'elles proviennent — moralistes, religieux ou politiques, dirigeants ou administrés, journalistes ou managers, hommes d'affaires ou professeurs — se groupent encore trop souvent sous deux enseignes pernicieusement rivales : celle de la spontanéité jaillissante et celle de la réalisation matérielle. Cette polarité de l'expression reflète des contradictions encore irrésolues dans la pratique, les unes provenant du passé le plus ancien, d'autres de la phase coloniale, d'autres enfin des propagations du monde actuel.

Insistons à nouveau sur ces dernières. Elles sont loin de porter à l'apaisement et au remembrement les êtres, les choses, les situations qu'elles touchent. Car elles portent en elles-mêmes une discorde de la forme et des contenus de la civilisation. Il n'est pas jusqu'à l'économique, ordinairement donné comme le concret par excellence, qui ne participe, chez les Arabes, de cette équivoque fondamentale. Qu'est-ce donc, pour ces peuples, que se construire économiquement ?

C'est en premier lieu faire comme l'emprunteur qui, dans l'espoir d'un crédit, exhibe « une surface » : ce seront, dans le cas d'espèce, des finances en équilibre, les progrès systématiques de l'équipement, un Plan dûment subdivisé en *items*, etc. De même que le corps humain est médiateur entre le monde et la personne, de même l'économique sera le plus accepté des médiateurs entre ces peuples et le reste du monde. C'est ainsi que leur combat de récupération, même s'il prend les formes les plus violentes, celle du traumatisme, de la nationalisation, de la confiscation même, est aussi, si nous le regardons en profondeur, médiation entre une personnalité inquiète et le monde qu'ont bâti les autres.

Nous touchons là l'une des grandes dimensions du monde moderne : celle de la communication. Mais il en est une autre, répétons-le : celle de ce pluralisme qui gicle, pour ainsi dire, dans tous les lieux, à tous les niveaux qu'atteignent ces vastes transmissions. Et l'économique se fait alors non plus seulement

plate-forme médiatrice, mais création et exaltation de soi-même. Effort pour se pourvoir d'un corps, pour créer le quelque chose du quelqu'un qu'on cherche à redevenir. L'avènement de nations nouvelles serait illusoire si elles ne grossissaient d'âme et de corps à mesure de leur intégration toujours plus poussée au circuit général. La place que l'économique tient dans leur vie et dans l'expression qu'elles s'en donnent, révélerait donc, si nous pouvions en pousser l'étude assez loin, le point précis où elles sont arrivées dans leur difficile rajustement à la marche du monde.

Jacques Berque
(Paris)



Hier àNağaf et KarbalĀʿ
Author(s): Jacques Berque
Source: *Arabica*, T. 9, Fasc. 3, Volume Spécial: Publié à L'Occasion du Mille Deux Centième Anniversaire de la Fondation de Bagdād (Oct., 1962), pp. 325-342
Published by: BRILL
Stable URL: http://www.jstor.org/stable/4055270
Accessed: 21/07/2014 13:57



HIER À NAĞAF ET KARBALĀ'

PAR

JACQUES BERQUE

L'UN des derniers albums consacrés par la République ʿirāqienne à son développement industriel indique sur la carte, à l'endroit de Nağaf et de Karbalā', les symboles utilitaires de nouvelles usines. Les villes saintes, se soumettant à l'une des lois de notre temps, entendent changer d'économie et de symbole. Aux revenus des pèlerinages et des objets de piété s'ajoutera, ainsi, celui de fabriques de chaussures et de cartonnages, tandis qu'à l'antique ordre théologal tend à succéder celui, tout humain, d'une planification. Encore un trait de ces mutations que les vieux pays — mais en est-il, à cet égard, de jeunes? — abordent avec l'avantage et tout ensemble le désavantage de cultures merveilleusement fidèles à elles-mêmes.

La persistance des signes sur le mouvement des réalités, ou bien la survie de ces dernières sous le changement des dénominations, offrent à l'observateur un riche thème de recherche, mais posent au citoyen les problèmes les plus redoutables d'analyse et d'action.

Nağaf possède aujourd'hui sa Chambre de Commerce. Tel ou tel membre, d'aventure, porte un nom dont les syllabes perpétuent de génération en génération, comme c'est la coutume chez les Šīʿites, le titre d'un poème ou d'un traité : chef-d'œuvre d'un ancêtre illustre. Cependant, d'autres symboles se découvrent, à chaque pas, dans ce pays de commémoration. L'immense importance des rites de deuil, une légende tragique, une tradition de recel et d'intériorité (*kitmān*) donnent à la vie son caractère, avec quoi les politiques nouvelles doivent lutter ou composer. Peu de temps après le 14 juillet 1958 tombait l'anniversaire du massacre des ʿAlides. La presse de Baġdād dénonça l'analogie qu'une certaine opposition cherchait, paraît-il, à établir entre ces saintes victimes et celles, plus profanes, de la révolution. Quoi qu'il en soit, ne retenons de l'anecdote, vraie ou fausse, que ce qu'elle suppose de facilité au télescopage des époques : facilité à quoi notre étude elle-même ne se dérobera pas. Car dans ces cités saintes, où la violence la plus temporelle et parfois la sensualité la plus vive tourbillonnent dans

un cadre de monuments, de solennités et de cimetières, règne une sorte d'engagement mutuel du groupe, de ses rites, de sa durée et de son terroir. Hélas, nous ne sommes pas assez informés pour étudier comment les évolutions contemporaines dénouent cette solidarité, ou la fractionnent, ou seulement la transforment. Mais il n'est pas impossible de la restituer pour une période plus éloignée et déjà plus décantée. Car nous disposons là-dessus de témoignages internes. Ce sont des écrits de lettrés locaux de la génération précédente. Leur vision, à la fois desservie et privilégiée par son propre système, participe d'un genre mi-élaboré mi-naïf, dont l'histoire sociale, qui l'a trop longtemps négligé comme source, a sans doute beaucoup à tirer.

* * *

Présentation des deux villes saintes

À 104 km au S.S.O. de Baġdād [1], Karbalā' compte aujourd'hui soixante mille habitants. On y arrive en quittant sur la droite la route d'al-Ḥilla. On franchit l'Euphrate sur un pont de fer. Le canal Ḥusayniyya, qu'on longe sur la gauche, entretient de fertiles vergers, qui tranchent sur l'arrière-plan désertique. Karbalā' est le chef-lieu d'un *liwā'* de 217 000 habitants, dont 80 % de citadins. La même province comprend d'autres lieux illustres: Naǧaf et Kūfa. Kūfa n'est certes plus qu'une bourgade d'une quinzaine de milliers d'habitants. Mais elle garde les reliefs de sa mosquée et de son rempart. Naǧaf a le corps du calife 'Alī, comme Karbalā' celui de ses fils Ḥusayn et al-'Abbās. D'où la floraison, dans ces deux villes, d'un symbolisme dont il faudrait montrer, dans les lieux comme dans les mœurs, les mille implications.

Une artère sécante, accessible aux autos, s'enfonce vers le centre de Karbalā'. Autour du visiteur, à mesure qu'il s'enfonce dans un monde dont la courtoisie de ses hôtes ne peut lui déguiser — fût-il musulman, mais sunnite — la profonde particularité, les signes se multiplient. La coupole dorée de Ḥusayn s'élève à quelques 35 m., elle réalise, avec ses bases carrées, cette combinaison monumentale du cercle et de l'angle droit, à laquelle tout un urbanisme tend, comme à la synthèse de ce monde et de l'autre. Au pied de l'édifice s'affaire le commerce de tout ce qui est nécessaire au pèlerin. Entre

1. Cf. *Al-Dalīl al-ǧuġrafī l-'irāqī*, par le Dr Aḥmad Sūsa, Baġdād, 1960.

autres choses, mille objets que nous dirions « sulpiciens », mais d'un sulpicianisme asiatique, tout chargé d'enjolivure et de drame. Certes la ville a, comme toute autre, ses négociants en gros, importateurs et grossistes. Mais combien plus instructifs pour nous ces débitants d'imageries violemment colorées, dont le syncrétisme exhibe Jésus à côté de ʿAlī ; ces papetiers qui vous offrent des cartes de correspondance où chatoient des vignettes représentant les lieux-saints, et des formules bénéfiques en persan ; ces vendeurs d'aromates, de livres, de parfums, de bijoux cocasses et dévotieux, de versets coraniques inscrits sur plaques d'or ou de cuivre . . .

Le reste de la ville ressemble à d'autres villes du ʿIrāq, avec ses maisons que l'on dirait prognathes, car elles poussent en surplomb sur la rue des vérandas vitrées, sur de frêles piliers de bois peint. Il y a aussi des quartiers neufs, où règne la sinistre disponibilité du ciment armé. Là, se massent des logements de fonctionnaires ou d'officiers, le cercle où l'on peut savourer du café et des boissons gazeuses, tandis que le regard et l'imagination, fuyant par la fenêtre, peuvent se répandre sur un désert vertigineux . . . .

Ainsi est Karbalā' de nos jours, lieu tout arrosé des pleurs des fidèles, retentissant de leurs outrances et enrichi de leurs offrandes. Le šiʿisme s'y complaît dans l'héritage d'une mort auguste. L'iniquité subie par le juste est poussée à une vocation de tragique universel. Et cependant, cette tragédie réside, selon les fidèles, dans la matérialité même du sol qu'imbiba le sang sacré. Les vents et le temps ont incorporé cette substance sainte aux molécules indivisibles de ce sol [1]. Il s'est opéré, comme dans la tradition des plus vieilles fois et des plus vieux rites, une contagion entre le sacré et son support physique. Les fidèles ressentent les prestiges de cette liaison tellurique, essentielle à leur dévotion. Ils répètent un *ḥadīṯ*, selon lequel le Prophète aurait dit: *ǧuʿilat lī l-'arḍu masǧidan wa-ṭuhūran* « La terre a été constituée pour moi sanctuaire et purification ». Voilà pourquoi on évite de prier sur quelque chose qui ne soit pas de terre, ou ne procède de la terre, comme un végétal, en excluant tout ce qui se consomme, tout ce qui se mange, tout ce qu'on peut revêtir, et bien entendu, le métal.

Mais ce n'est pas là la seule contribution qu'une sociologie durkheimienne pourrait retirer de Karbalā'! L'endroit s'est chargé non seulement des pouvoirs du sang, mais d'une séculaire condensation

1. Dr ʿAbd al-Ǧiwār AL-KULAYDĀR, *Tā'riḫ Karbalā'*, Baġdād, 1948.

collective. Celle-ci se renouvelle d'année en année selon un cycle qui ne comporte pas moins de huit pèlerinages. Le plus important se célèbre pour la fête de ʿĀšūrāʾ, le 10 du mois de *muḥarram* : c'est alors que l'exaltation parvient à son comble, dans un curieux mélange d'espoir populaire et de pessimisme masochiste. Au moment de la célébration du deuil quarantenaire, le 20 *ṣafar*, des cortèges de partisans, *mawākib al-Anṣār*, par théories tumultueuses de cinq cents ou de mille, accourent au sanctuaire, de tous les horizons de l'Islām šīʿite. Ajoutons les immenses nécropoles vers où convergent de toutes parts les dépouilles de milliers de fidèles, et nous comprendrons quelle intensité peut empreindre l'existence en ces lieux.

L'institution rituelle est génératrice de puissantes émotions. Ses règles sont à la fois contraignantes et suscitatrices. Ses trames affectives, à motifs légendaires, enserrent une vie aussi exaltée par ses rassemblements que propice à l'évasion individuelle, car elle appelle à la fois le conformisme et l'anticonformisme, l'exhibition ou le repli! De même que la cité traverse des phases sacrales et des phases profanes, la destinée de l'homme et du groupe reflète, à cadence plus ou moins rapide, de façon plus ou moins ouverte ou secrète, une alternance d'expansions et de contractions, en rapport avec l'aventure temporelle. Par là, elle influe sur la politique. Car tantôt l'oppression ou l'impuissance réduit le fidèle à son *kitmān*, et l'entraîne à pratiquer la *taqiyya* ou « réserve de sauvegarde », tandis qu'à d'autres moments fusera sa violence. Ce pourra être alors une *ṯawra*, une « révolution », selon la terminologie moderne [1]. Mais de façon plus profonde, plus permanente, règnera sur les êtres et les choses cette hésitation pathétique, que nous reconnaissons jusque dans la chronique la plus contemporaine de ce pays.

* * *

ʿAlī fut enseveli à Nağaf [2] (40 h.) entre trois éminences de terrain dont le nom subsiste encore dans la topographie. Sa tombe resta longtemps secrète. Ce n'est qu'en 170 h. que s'installèrent tout autour des descendants de la souche sacrée. Ils s'y multiplièrent, dit-on, au point qu'à la fin du IVe siècle h. leur nombre atteignait presque deux mille. La cité se développa aux VIIe et VIIIe siècle h.,

1. Thème développé par le Dr ʿAlī AL-WARDĪ, *Wuʿʿāz al-Salāṭīn.*
2. Muḥammad Saʿīd MAHBŪBAH, *Māḍī al-Nağaf wa-ḥāḍiru-hā*, Nağaf, 1958, p. 4.

puis elle traversa des vicissitudes qui la ruinèrent complètement aux Xe et XIe siècle h. Elle se releva ensuite. Elle compte aujourd'hui quatre marchés, douze bains publics, une centaine de sanctuaires, une vingtaine d'écoles religieuses, 92000 habitants au recensement de 1957.

La cité traditionnelle se compose de quatre quartiers : 1° al-Mišrāq, le plus ancien, où naquirent les *šayḫ*s al-Ṭūsī, Baḥr al-'Ulūm, etc. ; 2° al-'Imāra, illustré par les *šayḫ*s Kāšif al-Ġiṭā', al-Raḍī, al-Qazwīnī, al-Ǧazā'irī, etc. ; 3° al-Burāq, illustré par les Ṭarḥī, les al-A'ṣam ; 4° al-Ḥwayš. Les deux premiers sont les plus vénérables. Le dernier resta longtemps le plus jeune [1], donc le moins prisé. À l'intérieur de ces grandes divisions, que respectait l'encadrement municipal jusqu'aux derniers temps de la période ottomane, le nom des sous-quartiers ou des ruelles se réfère ordinairement à quelque souvenir dévôt : nom d'un saint, d'un savant, d'un ouvrage célèbre. Tout renvoie donc, de près ou de loin, à l'inspiration du sanctuaire, qui était aussi lieu d'asile. Longtemps une chaîne tendue à bonne distance de chacune de ses portes délimita le périmètre d'immunité.

Dans la cité, la topographie reflétait donc hiérarchies et qualifications. Dieu lui-même, si l'on peut dire, se mettait de la partie pour classer et délimiter.

* * *

Nağaf à la fin du siècle dernier

En 1890, Muḥsin al-Amīn [2], étudiant de Ǧabal 'Āmil (Liban-Sud), arrive à Nağaf. Il s'installe modestement dans le quartier Ḥwayš, près d'un maître dont il tirera doctrine et édification. Il ne fait qu'imiter beaucoup d'autres, quêteurs de science, parmi lesquels certains fort vertueux et d'autres fort débauchés. Car « il en est de la sagesse comme de l'eau de pluie : si elle tombe sur un fruit amer elle en augmente l'amertume, et si elle tombe sur un fruit doux, elle en augmente la douceur ». Muḥsin étudie auprès de maîtres, quand bien d'autres, déjà, étudient auprès de lui. Les maîtres de l'époque sont persans, turcs ou arabes. Parmi ces derniers, énumérons Muḥammad Ṭaha al-Nağafī, le *sayyid* Muḥammad al-Ṭaba-

1. Deux autres quartiers s'y sont ajoutés depuis : al-Ġāziyya inauguré par Fayṣal en 1931, et al-Sa'd, alloti en 1956.

2. Je suis, dans ses grandes lignes, l'autobiographie de l'intéressé, publiée par son fils, dans *A'yān al-Šī'a*, t. XL, Tyr, 1957, pp. 49 sq.

ṭāhā'ī, al-Baḥr al-'Ulūm, plusieurs *šayḫ*s de l'illustre famille Āl Kašf al-Ġiṭā', d'autres de la famille Qazwīnī.

L'enseignement se divisait alors en deux cycles. Le premier, dit « des surfaces » *al-suṭūḥ*, portait sur les bréviaires de chaque science : d'abord la grammaire et la rhétorique et la logique, puis les *uṣūl* et le *fiqh*, la théologie divine et naturelle. Le second cycle, *al-ḫāriǧ*, « le sortant, l'excédant », délaissait les manuels. Le maître exposait de son propre chef les questions fondamentales, en les enrichissant de citations, gloses et controverses, auxquelles l'auditeur participait selon sa capacité. La qualité de *muǧtahid*, ou « initiateur doctrinal », émergeait de ces longs exercices, chez de rares élus. Plus souvent, la pédagogie routinière, l'incapacité de tel ou tel enseignant, et surtout le total volontariat qui règne dans tout le système, maintiennent l'étudiant aux bas niveaux de l'apprentisage et faussent définitivement son esprit. Des difficultés plus graves résultent de la matière elle-même. « Les épigones parmi nos contemporains ou nos proches aînés ont essayé de mettre au net les points de discorde. Ils y ont passé des mois et des jours. Les définitions leur paraissaient toujours pécher par excès ou défaut. Ils renchérissaient. On les contredisait. Le premier qui s'avisa de ces inconvénients fut notre maître, le *šayḫ mullah* Kāẓim al-Ḫurāsānī »[1]. Les plus avisés parmi les doctes critiquent encore la confusion qui s'opère, dans cet enseignement, entre la théologie et le droit, les longueurs fastidieuses et casuistiques de l'exposé des *uṣūl*, la négligence à l'égard du *ḥadīṯ* et de la critique des « chaînes ». Un peu partout d'ailleurs, dans le monde musulman, cette génération sera celle de la réforme pédagogique ou de ses prémisses. Il n'est pas indifférent d'en noter ici, dans un milieu soustrait aux influences modernes, quelques signes avant-coureurs.

* * *

Si préoccupé de haute science que soit Muḥsin, il participe à la vie de la cité. Son récit contient de précieuses indications sur une période proche, mais peu connue. Dans la ville, la monnaie est rare. Effarant le bon marché des choses et, j'allais dire, des êtres. Un négociant propose six livres turques comme rémunération à son muezzin particulier pour l'année entière. Une *ḫaǧiyya*[2] (sorte de cape légère)

1. *Ibid.*, p. 50.
2. Naǧaf était réputée pour ses tissages de « capes » *'ahā'*, les unes minces, *ḫaǧiyya*s, les autres épaisses, *barīm*s.

vaut un franc. Un acheteur présente un *fals* iranien à un marchand d'aubergines; l'autre lui répond : « Tu veux donc m'acheter moi-même? ». En cas de pénurie, cependant, les prix montent. Ce n'est que trop fréquent. La famine alterne avec l'abondance, et la ruine des commerçants avec celle des consommateurs, dans une économie hasardeuse dont les pauvres, en définitive, font les frais. Ils le savent, toutefois, et s'entr'aident. Au porche même du Sanctuaire travaille un bon boulanger, à l'éventaire duquel se pressent les étudiants. Il fabrique une espèce de pain, dit *al-muhda*, le pain « bien dirigé », qu'il vend à crédit. Il se contente d'entailler de coches, pour chaque client, une baguette de bois, que Muḥsin égare un beau jour. Sans se troubler, le bon artisan lui fait confiance, entaille une nouvelle baguette du nombre de coches qu'avoue le débiteur, et continue son crédit.

Il est bien d'autres craignants-Dieu dans cette ville dont les habitants ont reçu l'effluve bénéfique du tombeau. Chanter le « mérite », ou plutôt la « grâce » *faḍl*, de Nağaf, constitue un lieu commun chez tous les auteurs. Le nôtre n'y manque pas. Il célèbre donc les qualités de la population : énergie, zèle, générosité, patience, économie : certaines sont contradictoires, peu importe. Les gens jouissent, par-dessus tout, d'une suprême et paradoxale respectabilité. Jamais, bien entendu, ils ne prononcent le nom d'une femme. Leur pudeur va jusqu'à éviter le terme de gendre, ou d'allié par les femmes : ces cognats, évocateurs d'images troublantes, sont pudiquement transformés en parents agnatiques, *nasīb*.[1] La pudeur va même jusqu'à défendre qu'on parle de mets. Au lieu de dire le « repas », la « nourriture », on dira la « générosité », le « bienfait de Dieu », car tout vient de Dieu. Autre trait de noblesse, et d'euphorie bénéfique, la belle coutume, *'ādat ğamīla*, qui consiste à ce que, dans ces familles, le mariage soit toujours endogame. On épouse la fille de l'oncle. Les beaux-parents ont le bon goût de ne jamais s'immiscer dans les querelles du ménage. Cela fait, dit le *šayḫ*, qu'il n'y a jamais de divorce. Corrélativement, les *mahr*s, « douaires dotaux » restent modiques, puisque c'est l'alliance intrafamiliale qui est la loi, et qu'elle jouit de tarifs préférentiels.

Nous aurions tort pourtant de nous en tenir à une vision aussi favorable des choses, car cette société est âpre et violente. Nağaf se divise, on l'a vu, en quatre quartiers d'origine, que groupaient

1 Les mêmes motivations sont peut-être à l'origine des mêmes dérivations sémantiques au Mağrib.

deux ligues [1]. L'affrontement remonte aux troubles causés depuis longtemps par les Wahhābites. Pour résister à leurs expéditions, faire front à leur propagande, un parti se constitue autour d'un *šayḫ* de la famille Kāšif al-Ġiṭā'. On les appelle Zaqart [2]. Ils choisissent pour chef de guerre un hardi chasseur, 'Abbās al-Ḥaddād. Le parti opposé se groupe autour de Maḥmūd al-Raḥbāwī. Ce personnage singulier avait deux sœurs, auxquelles il défendait le mariage. Par hyperbole d'honneur masculin, il allait jusqu'à proscrire de sa maison les couples même d'animaux. Les demoiselles condamnées à un injuste célibat, citent le tyran par-devant un *šayḫ*, dont il repousse insolemment les convocations. Mais, quand Maḥmūd est assassiné, en 1813, sa sœur Umm al-Sa'd, qui peut désormais se marier, poursuit, telle Chimène, le prix du sang. Le *mullah* Muḥammad Ṭāhir prend fait et cause pour les vengeurs de Maḥmūd. Il est tué à son tour. Nouvelle vendetta, qui dresse contre les Zaqart ceux qui se nomment eux-mêmes Šamart. Des querelles incessantes désolent la cité. Elles alimentent les passions, les entretiens, la poésie, et même plusieurs chroniques écrites. Le dernier choc ne remonte qu'à 1925. Depuis, ce type de discorde s'est estompé. On perd son nom. On se répartit désormais sous d'autres enseignes, plus directement politiques : de quoi l'action britannique, celle des Hāšimites, et les rivalités de caciques font largement leur profit . . .

Quoi qu'il en soit, à l'époque où le narrateur étudie à Naǧaf, on n'en est pas à s'opposer sous les signes du nationalisme et du marxisme. Les deux ligues, encore vivaces, sous-tendent, si j'ose dire, la cité. Un jour les Šamart, qui constituent le parti bédouin, viennent enterrer un mort dans l'immense cimetière de Wādī l-Salām. Les Zaqart s'y opposent. Il y a bataille. Notre *šayḫ*, qui était à deviser sur une terrasse, descend précautionneusement dans la cour de sa maison. De partout sifflent les balles. Le *qaymaqām* turc envoie un télégramme affolé à ses chefs. Deux ou trois jours après arrive un bataillon, commandé par un *amiralay*, lequel excelle aux ruses de l'emploi et à toutes les façons de l'ottomanisme. Il feint de donner raison à l'un des deux partis. Il conduit même le chef des Zaqart, qui porte curieusement le nom de Ṭayyār al-Hawā' « Oiseau de passion » ou « survoleur d'abîme » hors des rem-

---

1. *Māḍī Naǧaf*, etc., t. I, pp. 330 sq.

2. De *z-q-r-* qui, en dialecte, désigne le faucon. *Zaqartī* se dit de l'individu dégagé et alerte, libre de tous impedimenta. — *Šamardal*, en dialecte, désigne le chamelon rapide.

parts, et lui dit: « Mobilise tes garçons. Nous allons perquisitionner dans les maisons du camp adverse, puis nous allons les refouler hors de la ville ». Ṭayyār appelle donc ses partisans. Quand ils sont à quelque distance de Nağaf, le bataillon turc se jette sur eux, les emprisonne. Triomphalement, le colonel prend le chemin de Baġdād, avec le chef de ligue dûment garotté. Seulement, péripétie digne de l'époque, quelques temps après, Ṭayyār al-Hawā' non seulement quitte sa prison, mais revient comme magistrat dans le voisinage. Là s'arrête son aventure, car, par l'absurdité des temps, ou la sollicitude des chefs, il se trouve que la bourgade qu'il administre est une bourgade infestée de fièvres : il meurt opportunément.

Ce genre d'aventures, où se mêlent la cocasserie, la violence et l'absurdité, florissaient à l'époque. Il avait aussi ses bons côtés, d'où la foi tirait édification et profit. Au moment même de l'occupation par le bataillon turc, des *šayḫ*s, apeurés, se réfugient sous le porche du sanctuaire. Un militaire ottoman se détache des rangs et leur confie : « Je vous ai entendu parler arabe, je suis un Arabe moi-même. J'affectionne le droit et la haute science. Permettez-moi de devenir votre disciple ». Il déserte donc, et deviendra l'un des adeptes les plus pieux.

Le successeur de Ṭayyār, ʿAṭiyya Abū Qalāl, pratique de façon éhontée la contrebande. Des salines domaniales se trouvent à six heures de marche à l'Ouest de Nağaf. L'autorité est impuissante à empêcher les gens qui, passant par une brèche des remparts, en approvisionnent la ville. Un jour cependant, les « sbires » *ğalāwuza*, mettent la main sur un compagnon de ʿAṭiyya. Celui-ci saute en selle, rallie ses partisans, et donne l'assaut au sérail sans que les Ottomans fassent mine de se formaliser [1]. S'ils ne peuvent se prévaloir, en général, de la longanimité qui ennoblit le chef bédouin, *ḥilm*, leur administration sait à merveille pratiquer le *taġafful*, c'est-à-dire ne voir que ce qu'elle veut voir. La liberté de la ville tient à cette inertie traditionnelle, et d'ailleurs contractuelle, du gouvernement.

* * *

Controverse et poésie

La dispute, on s'en doute, ne se borne pas au temporel. De cette société violente, le signe par excellence est la doctrine. Il règne donc

1. Il mourra, chargé d'honneurs, en 1942.

entre savants toutes sortes de conflits, personnels ou dogmatiques. Quelques-uns même, se laissant pousser par le zèle de l'innovation canonique de l'*iǧtihād*, vont jusqu'à braver le sentiment général. On cite par exemple, le *šayḫ* Hādī al-Tehrānī qui, à l'époque, soulève maintes passions contre ses idées. C'est un docteur prestigieux. Mais il critique les Anciens. Il ose se séparer de l'*iǧmāʿ*. On le taxe d'hérésie. On le menace de mort. Il ne garde qu'une douzaine de fidèles, tous Persans. De tels incidents n'étaient pas rares. Le narrateur lui-même devait en faire l'expérience . . .

Mais Naǧaf ne bouillonne pas seulement de l'orgueil des familles, de la piété ou de la controverse des doctes. Il y coule un flot de poésie. Un érudit local, ʿAlī al-Ḫāqānī, a réuni dans une collection d'une vingtaine de tomes les faits de *Ġariyy*[1]. C'est rendre à Naǧaf son nom initiatique. Car chacun de ces lieux saints a plusieurs noms, de dignité inégale : ceux qu'emploie seulement la *ḫāṣṣa*, « petit comité », et ceux qu'emploie la *ʿāmma* ou « vulgaire ». Par exemple, Naǧaf s'appellera tour à tour : al-Ġariyy, al-Ṭawr, al-Ǧūdī, al-Mašhad, Wādī l-Salām[2]. Ġariyy se réfère à une racine qui signifie « enduire », « oindre », mais évoque aussi quelque chose d'attrayant et de désirable. Une légende étiologique rend compte à sa façon du toponyme. Un roi païen, qui portait le nom fastueux d'al-Munḏir b. Imrīʾ l-Qays b. Māʾi l-Samāʾ, entra en discussion, étant ivre, avec deux de ses amis. Il les fit ensevelir vivants. Revenu à la raison, son regret fut si amer, et son deuil si emphatique qu'il érigea sur les fosses deux buttes (*turbāl*) entre lesquelles il fit passer la route. Les jours furent répartis en fastes et néfastes : certains jours, le roi faisait mettre à mort les passants, pour oindre de leur sang les tombeaux : d'où le nom de Ġariyy. Ainsi l'on dirait que, dans ce lieu prédestiné au crime, remonte à nous, d'un passé immémorial, la morale tragique des Šīʿites.

Ce n'est pas un hasard qu'un nom fasse le lien entre cette mythologie mésopotanienne et la poésie de notre temps. Le fait est que Naǧaf, traditionnellement, regorge de poètes[3]. Ils se recrutent pour la plupart dans le milieu des juristes. C'est d'ailleurs là chose assez commune. Al-Azhar, al-Qarawiyyīn, al-Zaytūna, pour ne citer que ces sanctuaires illustres, lieux par excellence d'intégration sociale,

1. *Šuʿarāʾ al-Ġariyy*, Naǧaf, 1954-1956.
2. *Ibid.*, t. I, pp. 5 sq.
3. *Ibid.*, t. I, pp. 15 sq.

sont longtemps restés centres de poésie traditionnelle autant que de culture dogmatique, et de magistère urbain. Cela s'explique aussi par des raisons de langage. Tout docteur, au cours de ses études grammaticales, apprend des milliers de *šawāhid*. Il acquiert ainsi, par des méthodes fort arbitraires, mais pénétrantes, une sorte de consubstantialité à la *luġa*. Or l'arabe porte de lui-même à l'ode monorime, tout comme jadis portaient au vers iambique le grec et le latin. À ce rythme spontané des mots s'ajoutait celui de la vie sociale. Celle-ci, on l'a vu, comportait ses phases de tension suivies de phases de détente. Les lettrés se groupaient alors, et s'épanchaient. La cadence plus serrée de la semaine ménageait elle-même des loisirs. Le jeudi et le vendredi, maître et étudiants circulent du *ḥammām* à la prière, et de celle-ci, une fois passée la chaleur du jour, à ces séances dites curieusement *ḥalba*s, où s'échangent, entre de pieux ragots, la médisance confraternelle, la fronde politique et l'improvisation littéraire. À cette émulation entre vivants conspire aussi le souvenir des morts, de ces *fuḥūl* de qui l'on récite encore fidèlement tel ou tel beau vers.

Aujourd'hui, certains docteurs, un Ğawād al-Šabībī, un 'Abd al-Ḥusayn al-Ḥwīzī, sont parvenus à la gloire de genre. Art bien froid, aux yeux du moderne, bien conventionnel, et qui trop souvent se réduit à une versification de circonstance, aux chronogrammes, à la dédicace de monuments, et aux centons mnémotechniques. C'est pourtant là-dessus qu'est assise l'histoire littéraire de Nağaf, qui dispute à Ḥilla et à Karbalā', avec des alternances de réussites et de revers, la primauté en la matière. Depuis la fin du XIXe siècle, c'est Nağaf qui a l'avantage. On la déclare « gardienne de la poésie de l'Euphrate ». Un tel titre fait rêver . . .

Bien sûr, tout cela commence un peu à changer, juste un peu après que notre Muḥsin al-Amīn soit passé là-bas. Désormais, de nouveaux besoins s'imposent aux pieux versificateurs, qui doivent, bon gré mal gré, porter plus d'attention au *waqi' al-ḥayāt*, à la « réalité de la vie ». Les cercles de lettrés, qui se multiplient, ne durent pas longtemps. D'autre part, on commence à publier. Cela assure un échange plus précipité, plus intense, avec les villes voisines. Il y a déjà, par exemple, la revue *al-'Ilm*, du Dr Hibat al-dīn al-Šahrastānī. C'est l'une des plus anciennes. Mais ces timides innovations ne troublent que peu un courant millénaire. Il faudra les deux Guerres mondiales, et leur cortège de *ṯawra*s, pour ébranler ce Parnasse dévôt. À l'époque où Muḥsin al-Amīn y poursuit la

quête de science, beaucoup de poèmes chantent dans les mémoires. Les vivants procèdent ainsi d'une continuité que n'ont pas encore affectée les mutations de la forme et du fond déjà sensibles en Égypte et en Syrie avant la fin du XIXe siècle[1]. Le ʿIrāq est une province littéraire où Rimbaud, T. S. Eliot, Maïakowsky porteront de plein fouet sur l'inspiration locale, sans le coussin protecteur de la *Nahḍa*.

De ces poètes traditionnels, fils presque intégraux du passé, plusieurs mériteraient une étude. Au hasard de la lecture, en voici un qui nous intéresse par son inspiration urbaine. Il dédie un long poème au chef de la ville. Il y cumule, dit le commentateur, « l'imagination persane, le *dībāǧ* arabe, l'ornementation, ou la broderie arabe, et l'observation des cités et des mondes ». Un autre, Asad Ḥaydār, appartient à une vieille famille de science. Peine supplémentaire pour lui! Comment départager dans ses manières, sa vie, son art, le *ǧadīd* et le *qadīm*, le « nouveau » et l'« ancien » ? Il souffrit de cette hybridation, dont il n'arrivera jamais à se départir. Un autre sera dominé par des embarras du même genre. C'est encore une victime familiale. Toute sa vie il pâtira d'avoir perdu sa mère dans son enfance, d'avoir été retiré de l'école par son père, sur le conseil du *šayḫ* obscurantiste. Le fils respectueux n'a pu que s'incliner en gémissant : « J'espère qu'un jour les pères élèveront les fils selon les besoins du temps! ». Il ne croyait pas si bien dire! Aujourd'hui, le fils du *šayḫ* même qui le fit retirer de l'école est un médecin connu. Un autre encore de ces poètes, le plus classicisant, est aussi celui qui sait le mieux s'évader de la circonstance. Écoutons-le: *Qaniʿtu min al-dunyā bi-dunyā hawāǧis, wa-ʿaštu bi-faḍli wahmī fī ʿalami siḥrī*, ce qu'on pourrait rendre par quelque chose comme : « J'ai échangé ce monde contre un monde d'intuition, et l'illusion m'a fait vivre dans mon univers magique »[2].

Arrivons à l'Entre-deux Guerres. Les choses ont beaucoup changé. Les Anglais sont là. Comme toutes les sociétés coloniales, celle-ci poursuit simultanément la révolte contre l'Autre et contre elle-même. Le *šayḫ* Muḥsin al-Amīn, auquel nous devons ces précieux souvenirs, fait acte de réformiste. Il soulève un vaste scandale par une épitre retentissante, *Risālat al-tanzīh*, « De l'épuration »[3]. Il

---

1. Dr Yūsuf ʿIzz AL-DĪN, *al-Šiʿr al-ʿirāqī ... fī l-qarn al-tāsiʿ ʿašar*, Baǧdād, 1958.

2. Aḥmad AL-ṢĀFĪ, né en 1896. *Ibid.*, t. I, p. 277. Les poètes précédemment cités sont Muḥammad Ǧamīl AL-HĀŠIMĪ, Asʿad ḤAYDĀR, MURTAḌĀ, FARAǦ ALLĀH.

3. *Aʿyān al-Šīʿa*, t. XL, pp. 114 sq.

reproche à la Communauté ses excès émotifs dans le sens de l'introversion intimiste et de l'exhibition doloriste. Il remet donc en cause l'alternance même sur quoi repose sa vie sociale et spirituelle. Les rites traditionnels lui en fournissent ample matière. Il s'en prend aux excès des prédicateurs qui se laissent aller, en chaire, à d'inquiétantes outrances. Il condamne l'extravagance des rites de 'Āšūrā', quand les fidèles, parvenus au comble de la transe, se frappent et se mutilent de sabres et de chaînes de fer. Il reproche au šī'isme son goût de la douleur. L'époque, dit-il, n'est plus à subir l'humiliation, et encore moins à l'aimer. Il dirait presque, comme Vivekandanda, avant lui, qu'il faut une religion qui fasse des hommes. L'exaltation doloriste doit faire place aux viriles entreprises. C'est là le langage de rénovation, *tağdīd, tağaddud*. C'est-à-dire, aux yeux de beaucoup, le retour aux vraies sources.

Difficile débat, et qui ne se borne pas pour ces peuples, on s'en doute, aux problèmes de l'observance. Leur sensibilité franchit à ce moment un seuil, qui est celui de l'histoire. Un peu partout, les vieilles attitudes de fatalisme, *qadariyya*, de « patience et de concience » *ṣabr* et *riḍā*, cessent, si l'on peut dire, d'être fonctionnelles à une société qui ne s'axe plus vers l'Au-delà de Dieu, mais vers la présence de l'histoire. Elles apparaissent alors à beaucoup de moralistes comme une duperie sincère ou intéressée. D'autres y voient au contraire, et pour des raisons non moins valables, encore qu'elles participent du système ancien, un trait de fidélité à l'authentique. Ceux-là trouvent l'authentique dans le traditionnel. Leur ritualisme s'oppose donc à l'activisme historisant des autres, de même que la *ṯawra* profane dépossède la violence sacrale, et que la colère révolutionnaire succède à la folie de Dieu.

Par une dichotomie qui, on l'a vu, est ici bien dans les mœurs, les fidèles et les docteurs, et la ville dans son ensemble, se scindent en deux camps. Cela fait deux ligues. Elles se dénomment curieusement 'Alāwiyyīn et Ummawiyyīn, gens de 'Alī et gens de la Umma. Ne pas se réclamer de la clientèle *walā'* de 'Alī, c'est, à Nağaf, mépriser la popularité. Des prédications tonnent contre le novateur. Le mois de *muḥarram* arrive sur ces entrefaites. C'est un redoublement de pleurs, de coups de sabre, de coups de chaîne, de roulements de tambour, de gémissements et d'arguties. La masse, suivant ses docteur passéistes, réagit ainsi à l'innovation. Seule une minorité soutient l'audacieux. Pourtant, il trouve quelques appuis, ou du moins rencontre une certaine équité de la part du grand *muğtahid*

ʿAbd al-Karīm al-Šazāʾirī. Le journal *al-Faǧr al-ṣādiq* prend sa défense. Un jeune publiciste Ǧaʿfar al-Šabībī s'engage à fond de son côté. Des alliances de famille lui assurent le soutien du chef de ligue Ḥāǧǧ ʿAṭiyya Abū Qalal, déjà nommé. La vieille morphologie interfère, on le voit — et il fallait s'y attendre — avec la neuve controverse.

Mais celle-ci dépasse désormais les horizons vétustes de la ville. Sous ce terme de *umma* se pressentent le choc de l'Orient et de l'Occident, d'immenses solidarités contre l'impérialisme. Muḥsin, outre Damas, connaît le Caire. Il a ressenti dans ces divers milieux des inspirations fort différentes, parce qu'elles tiennent aux hommes, aux lieux et aux circonstances, mais qui toutes tendent à l'unité. Quand il reparaît à Naǧaf, le conflit s'est apaisé. Bien que le rite ne soit pas vaincu, tant s'en faut, son adversaire doctrinal a conquis le droit de parole. On lui baise la main. Certains docteurs, dont se détacheront des personnalités vigoureuses comme al-Zinǧānī, poursuivent la même critique sociale et regardent du côté d'une réconciliation générale des communautés islamiques. À la mort de Muḥsin, un hardi professeur de Baġdād, le sociologue ʿAlī al-Wardī, pourra écrire que les deux hommes qu'il a le plus admirés sont — alliance de noms très caractéristique — l'Égyptien ʿAbduh et le *šayḫ* Muḥsin al-Amīn. L'on passe ainsi de la réforme des âmes à celle des sociétés.

* * *

Lutte de symboles à Karbalāʾ

Relevons quelques traits, cette fois tout matériels, du même passage dans l'autre ville sainte Karbalāʾ [1]. Elle aussi porte plusieurs noms, initiatiques ou divulgués [2]: *ʿInda l-qabar* « à la Tombe », *Taḥt al-qubba* « sous la Coupole », *al-ḥaram* « Le Lieu consacré », « la Capitale ḥusaynite », « la Maison » ou « le Patio de Ḥusayn », etc. Un autre de ses noms, *al-Ḥayr*, d'une sonorité pleine d'à-propos pour le lecteur moderne, se rattache à une racine qu'il n'est peut-être pas inutile de sonder. Le *ḥayr* se référerait ici à l'image de l'eau qui tournoie dans un creux. On sait que la racine comporte, dans la langue moderne, l'acception figurée de trouble et de per-

1. J'emprunterai beaucoup de faits à l'ouvrage déjà cité du Dr ʿAbd al-Ǧawād AL-KULAYDĀR.
2. *Ibid.*, pp. 10 sq.

plexité. En ce qui concerne Karbalā', la métaphore vise plutôt, semble-t-il, le tournoiement autour d'un centre. De fait, c'est par couches concentriques que la ville s'est constituée autour du Portique de Ḥusayn. Si réelle est la force rayonnante de ce pivot sacré qu'on croit pouvoir la mesurer. Les uns parlent de vingt coudées, d'autres d'un parasange, d'autres de quatre ou cinq. En tout cas, un périmètre qui s'étend tout autour de la tombe [1]. À mesure qu'on se rapproche du centre, l'effluve devient de plus en plus dense.

Ce sera donc une utile contre-épreuve des vues précédentes que d'examiner comment cet ordre radioconcentrique va s'accommoder des tentatives d'un urbanisme modernisant. Or cet urbanisme ose s'attaquer aux mares miroitant au Sud de la ville, cette eau venue de Dieu, évocatrice du sens étymologique de la racine, *al-ḥayr*! Par un décret providentiel sans doute, le crédit de 5000 dinars consacré à ce travail par la municipalité s'avère insuffisant. Force reste à la foi! Un des cas, au contraire, où les croyants vont voir leurs sentiments traditionnels efficacement bravés par l'édilité moderne, c'est lorsque celle-ci va se mettre à abattre certains minarets qui penchent, à couper la ville de voies qui amènent le touriste, fût-il infidèle — et ce fut notre cas — jusqu'au cœur de la ville. Là-dessus se lamente le Dr Ğawād al-Kulaydār. Dans son livre se trouve une photo d'une signification extraordinaire : celle du minaret d'al-Mirğān, au Sud-Est du sanctuaire, et qu'un beau jour 'Abd al-Rasūl al-Ġarīsī, sous-préfet de Karbalā', veut abattre, sous un prétexte aussi fallacieux que la sécurité publique! Car c'est un minaret qui penche, miraculeusement [2]. La photographie, en tout cas, est d'effet surréaliste. On y aperçoit, juchés tout en haut, et surplombant le vide (le minaret n'avait pas moins de 40 m.) des silhouettes minuscules d'ouvriers. Bref, on le jette à bas. Grand scandale parmi les dévôts.

On fait plus : la municipalité, vers 1935, entreprend de raser la brousse d'oratoires, de chapelles, d'écoles, de sanctuaires, qui entourait le sépulcre de Ḥusayn. Elle entend le « dégager », comme on dit. Dès lors, pétitions de pleuvoir. Et des lamentations, des pleurs, et toujours cette maxime doloriste : « Hélas, cette destruction était depuis toujours dans le lot de Karbalā'! ». Le tragique moderne rejoint celui des anciens temps. À côté des chapitres consacrés aux

1. *Ibid.*, pp. 45 sq.
2. *Ibid.*, pp. 230 sq.

constructions, le livre prend soin d'insérer les chapitres de destruction et de prévarication. Car la douleur a toujours alterné avec la joie, dans ce rythme à deux temps, ou plutôt cette philosophie de compression-expansion. Et l'auteur de s'exclamer : « Alors qu'il y a à Baġdād une Direction des monuments historiques, alors qu'on recueille les moindres reliques du passé, pourquoi nous viser, nous, pour détruire, soi-disant parce que ce minaret penchait ou qu'il fallait tracer une route circulaire autour du sanctuaire ? Nous ne l'acceptons pas! Notre ruine devient construction des autres » [1]. On devine sous ces mots des allusions vénéneuses. Nous voilà en pleine controverse intercommunautaire. Débat entre sectes, débat aussi entre le présent et le passé car, bien sûr, c'est cet urbanisme attentatoire, quelles qu'en soient les raisons, qui sera vainqueur.

À l'antique configuration disposant l'homme dans l'effluve du sacré, lui succède une autre où le réel terrestre circonscrit et canalise l'exercice du divin. En place d'un urbanisme d'efflorescence, où l'homme s'irrigue de *baraka*, et où la ville et le pays alentour se disposent pour figurer et favoriser à la fois l'échange entre le microcosme et l'univers, voici que s'installe un système tout en ruptures et coupures : des dégagements, des sécantes, des « espaces verts ». La communication, ou plutôt la circulation, succède à la communion. Non plus la plénitude de la vie orante, mais une division du travail, un homme, un groupe fractionnés, et qui cherchent à se remembrer sous des signes venus de loin et qui n'ont plus rien à voir avec Dieu!

Les épisodes naïvement retracés par le Dr al-Kulaydār font ainsi saisir sur le vif une mutation que nous avions déjà reconnue. Les signes sont ici physiques, monumentaux. Mais c'est, à propos d'urbanisme, la même discorde qu'en matière de rites. La dispute municipale, la controverse sur les exhibitions de ʿĀšūrāʾ, marquent le même passage d'un système à l'autre. Il n'est pas sans intérêt qu'il se situe aussi, pour Naǧaf et Karbalāʾ, dans les années 1930. Quarante ans auparavant, le Caire avait connu les mêmes mutations, les mêmes heurts. Ici l'éloignement, l'archaïsme, une typologie ancestrale revêtent le phénomène de ses couleurs propres. À quoi s'ajoutent les troubles du ʿIrāq dans l'Entre-deux Guerres. Certes le pays avait connu bien d'autres troubles, et il devait en connaître beaucoup d'autres encore. Il avait vu le meurtre de ʿAlī et de ses fils, les tueries de Ḥaǧǧāǧ ; plus près de nous le soulèvement

---

1. *Ibid.*, p. 168.

de 1920, les séditions de tribus, le suicide de 'Abd al-Muḥsin Āl Sa'dūn. Il connaîtra encore les *ṯawras* de Baġdād, de Mossoul, de Kirkūk, d'autres encore ... Si hétéroclites pourtant que soient ces événements, ils procèdent tous d'un style reconnaissable.

* * *

Tragique sacré et tragique historique

L'un des plus beaux ivoires du Musée de Baġdād fait revivre à nos yeux la scène suivante. Dans une brousse de roseaux, semblable à celle des *ahwār* [1] d'aujourd'hui, un lion saisit un homme de ses griffes. Il y a dans l'étreinte je ne sais quoi de charnel. La force bestiale et la force humaine s'épousent l'une l'autre. De leur geste éternisé nous vient un message de sensualité et de douleur. Quiconque aujourd'hui encore parcourt la vieille Mésopotamie recueille de bien des êtres et des choses le même signe ambigu. Dans le 'Irāq présent se mêlent, selon l'adage, « le noir de nos deuils, le rouge de nos combats, le vert de nos espérances ».

C'est le noir toutefois qui domine encore dans les cérémonies šī'ites. Et ce dolorisme foncier peut, en certaines occasions, on l'a vu, paraître défier l'optimisme des régimes nouveaux. Ceux-ci, un peu partout dans le monde, et notamment dans les pays dits « sous-développés », affrontent les compromis difficiles ou les soubresauts violents d'une modernité qui doit s'ajuster à la personne collective, ou d'une efficacité qui veut rester authentique. Qu'au 'Irāq il en soit ainsi, comme dans les autres pays arabes, c'est certain. Le seul point que nous aurons retenu ici est celui des conflits de signes spirituels et matériels, à trois ou quatre moments successifs de l'histoire récente. Qu'un réformisme moral, ou qu'un dynamisme social, ou simplement le progrès historique puissent se voir ou se croire contredits par un système que marquent l'exubérance rituelle et les manifestations de deuil, il n'y a rien là que de très attendu. Et lorsque le deuil se fait observation morose d'ethnologue, il déconcerte quelque peu les confiantes ardeurs de la jeunesse et arrache au savant rabroué les propos d'une ironique contrition [2].

Reportons-nous encore, par l'imagination, à ces rites de 'Āšūrā', dont l'action d'un Muḥsin al-Amīn et, plus près de nous, celle d'un

1. Marécages du Sud du 'Irāq.
2. Dr 'Alī al-Wardī, *al-Aḥlām bayna l-'ilm wa-l-'aqīda*, Baġdād, 1959, pp. 12 sq.

Ḫāliṣī, ne semblent pas avoir réussi à dissiper entièrement les prestiges populaires. Le tragique qui en émane rejoint, sous des formes différentes, celui qui nous émeut dans la littérature ʿirāqienne présente. Ce n'est pas un hasard que le poète socialiste al-Ǧawāhirī remonte à l'une des lignées les plus pieuses de Naǧaf. Le rite ancestral, entre autres valeurs, émouvait dans les masses la même chose qui, en Grèce, avait donné la tragédie. Sans doute le šīʿisme arabe n'a-t-il pas, comme le persan avec ses *taʿziyyas*, été jusqu'au bout du mystère théâtral. C'est en cela d'ailleurs qu'il est arabe : l'homme reste adhérent à lui-même, se méfie des mythologies et s'exalte de son comportement qui lui est aussi une représentation. D'autre part, c'est un homme classique. Il ne se dépouille jamais, fût-ce dans ses fureurs, d'une conception ornée de lui-même, donc d'une perpétuelle critique de style. De là, pour lui, l'importance des signes, que j'ai cherché à faire ressortir ici de destinées doctorales et d'aventures municipales. Quand le modernisme s'en prend à quelques-uns de ces signes — en l'espèce au tragique populaire et au sacré monumental — c'est pour reporter sur d'autres instances les mêmes ferveurs et les mêmes malices.

Et voilà pourquoi, tout comme les autres peuples, mais à sa façon propre, celui-ci cherche à maintenir, de la plénitude perdue à l'histoire entreprise, son exercice et jeu de lui-même. Et c'est là, pour lui, une grande ressource contre l'uniformité qui nous menace tous.



AnIsl 8 (1969), p. 71-97

BERQUE (Jacques)

Les capitales de l'Islam méditerranéen vues par Ibn Khaldoun et les deux Maqqarī.

LES CAPITALES DE L'ISLAM MÉDITERRANÉEN
VUES PAR
IBN KHALDOUN ET LES DEUX MAQQARÎ

PAR

JACQUES BERQUE

S'il est vrai qu'une culture, encore plus que dans ses achèvements, consiste dans ses potentiels, le paradoxe est que cela se vérifie même de ses œuvres les plus grandes. On ne peut les comprendre qu'en tant que rapports toujours ouverts entre le contexte qui fut le leur, le renouvellement qu'elles apportaient, et leur indéfinie capacité de suscitation.

Il y a plusieurs façons de lire une œuvre ancienne. Celle de l'érudit, qui la considère comme un objet suffisant en soi. Celle de l'esthète, qui lui demande de parler au goût de notre temps. Quant à celle de l'humaniste, à supposer qu'elle puisse se séparer entièrement des deux autres, elle prête à plusieurs variantes. Lorsque Renan, dans son *Averroès,* fait répondre un Andalou du XIIe siècle aux questions positivistes du XIXe, il commet un stimulant anachronisme. Car nous ne pouvons demander aux anciens une réponse à nos propres débats qu'à l'une ou l'autre des deux conditions que voici. Ou bien de ramener ces problèmes à des schémas permanents en les dépouillant de leur engagement temporel : c'est ce que trop souvent fait le philosophe. Ou bien au contraire de référer ces classiques aux interrogations propres de leur temps, pour tirer de leur réponse, c'est-à-dire des rapports entre leur pensée, une culture et une réalité historique, des projections valables pour d'autres temps et d'autres milieux. C'est d'ailleurs à cette seconde condition qu'il sera légitime de les soumettre à une problématique de notre temps.

Or nul problème ne nous paraît aujourd'hui plus vif que celui qui soumet tout sujet collectif — nation, communauté, culture — au contact des autres sujets, et du monde dans son ensemble. En d'autres termes, il s'agit de confronter des

AnIsl 8 (1969), p. 71-97 BERQUE (Jacques)
Les capitales de l'Islam méditerranéen vues par Ibn Khaldoun et les deux Maqqarī.

continuités et des régulations avec le variable, le général et le différent. Comment une haute pensée musulmane de jadis, celle d'Ibn Khaldoun par exemple, a pu, comparativement à des pensées de moindre envergure, assurer ce genre de confrontation, c'est ce que nous allons tenter d'éclaircir. Et l'intérêt de l'enquête redoublera du fait qu'une telle culture, différenciée en phases successives et en foyers urbains solidaires, trouvait dans son contexte bédouin et dans le voisinage de cultures étrangères : africaine, turque, méditerranéenne, des termes de référence et de contraste propres à faire ressortir sa propre identité.

I. — TLEMCEN DANS LA SECONDE MOITIÉ DU XIVe SIÈCLE.

Hunayn, port de Tlemcen, est l'une de ces «bouches» *tuġûr* par où l'Afrique s'ouvre à la Méditerranée, et respire l'échange vivifiant du Nord et du Sud. Tlemcen prospérait à la croisée de cet axe avec un axe Est-Ouest, plus proprement islamique. Elle s'efforçait de plus, sous ses émirs Abdelwadites, à une synthèse du bédouinisme avec la citadinité [1]. Le Zénète Yaġmorasan, qui s'était rendu indépendant des Almohades, avait inauguré non sans grandeur cette stratégie difficile, qui n'empêchera pas ses descendants de perdre un temps leur capitale (1337-1359) [2]. Entre-temps celle-ci avait bénéficié comme d'une seconde fondation. Le mystique andalou Abû Madyan (m. 1197) [3] supplantant l'hagiologie antérieure, s'y était fixé, pôle d'exaltation spirituelle et d'urbanisme fastueux [4].

Quand Ibn Khaldoun se réfugie à Tlemcen (776/1374), il y a déjà longtemps que les Almoravides y ont fondé la Grande Mosquée, dont bien entendu la construction et l'ornementation se sont poursuivies pendant deux ou trois siècles. Les délicats pouvaient déjà déceler, dans cet édifice de haute époque, un commencement de décadence, ou du moins ce qui, sous la virtuosité du style, trahissait un certain énervement des formes, une séparation menaçante entre la vie et l'art. Les dessins

[1] Ibn Khaldoun, «*Histoire des Berbères*», éd. Quatremère, t. III, p. 472.

[2] G. Marçais, *Les Arabes en Berbérie*, 1913, pp. 262 sq.

[3] *Enc. de l'Islam, sub voce*, G. Marçais, p. 141 (nouv. éd.).

[4] Cf. surtout W. et G. Marçais, *Les Monuments arabes de Tlemcen,* 1903 ; G. Marçais, «Tlemcen, ville d'art et d'histoire», *Actes* du IIe Congrès des sociétés savantes de l'Afrique du Nord, 1936 ; A. Bel, *Tlemcen et ses environs,* s.d. ; A. Berque, *L'Algérie, terre d'art et d'histoire,* 1937, pp. 163 sq.

AnIsl 8 (1969), p. 71-97 BERQUE (Jacques)
Les capitales de l'Islam méditerranéen vues par Ibn Khaldoun et les deux Maqqarī.

se compliquent, les matériaux s'allègent. La stylistique florale qui, en Andalousie, s'inspirait encore de la nature, se schématise de plus en plus au Maghreb. L'artiste, au lieu de lester sa fantaisie de suggestions naturalistes, réduit le concret à son abstraction. C'est pourquoi, même s'il s'inspire d'un végétal, il insiste sur la tige plutôt que sur la feuille, car la tige est plus proche de l'idée. Son art pourtant reste global, ne fût-ce que par la convergence des genres : l'architecture, les surfaces ouvrées, les recherches de couleurs, le chatoiement bleu des céramiques s'unissent en ouvrages harmonieux que semble adopter ce vieux paysage méditerranéen.

Le mausolée du saint Abû Madyan s'est complété d'une mosquée (1339) et d'une *madrasa* (1347). Le tout donne un ensemble à la fois démuni et surchargé. On y pressent, protégé par son clair-obscur, le *tâbût* ou châsse, qui préserve le corps bénéfique. Du plafond pend l'ornementation habituelle : des cristalleries, des lustres, des œufs d'autruche. Sur les murs force miroirs, propices à l'indéfinie recherche de soi-même.

Et cependant, la nature règne tout autour. La vue qui se découvre d'al-ʿUbbâd est large. Sur la gauche, le plateau du Lalla Setti, auquel s'adosse Tlemcen vers le Sud. Derrière ce rebord des Hauts-Plateaux se devinent les immenses échappées du Sud-Oranais, évocatrices de la force guerrière des Bédouins. Au Nord, le pays dévale en moutonnements d'oliviers, précédant la mer. A quelque distance sur la droite, des cascades dans leurs escarpements calcaires. Le site évoque la vallée de Damas : supposons un Barada jaillissant du sol en flèches brisées vers le ciel. Ainsi les cascades de Lûrîṭ (peut-être le diminutif de *l-warṭa,* « le gouffre »). Cette nature sauvage s'apprivoisait en parties de campagne et royales festivités. Le dynaste y donnait des réjouissances, où se coudoyaient bourgeois et bédouins [1]. On mangeait autour de tables « rayonnantes comme des halos » [2]. On récitait des poèmes. On admirait des animaux étranges, comme cette girafe envoyée par le roi d'Abyssinie, ou des curiosités mécaniques, comme une horloge à figurines automates, la *mangâna.* Tout cela témoignait d'une conjonction heureuse, mais qui fut brève, entre la joie du bien-vivre, la gloire dynastique, la solennité du cadre et des monuments.

[1] Yaḥyâ Ibn Khaldûn, trad. A. Bel, *Histoire des Beni ʿAbd al-Wad,* t. II, p. 47.

[2] Maqqarî, *Nafḥ al-ṭîb,* éd. Muḥammad ʿAbd al-Majîd, t. IX, p. 215. Sur la *mangâna, ibid.,* p. 206. Sur la girafe, t. X, p. 11.

AnIsl 8 (1969), p. 71-97 BERQUE (Jacques)
Les capitales de l'Islam méditerranéen vues par Ibn Khaldoun et les deux Maqqarī.

Cette magnificence ne donne plus le change sur un désordre politique qui s'étend à tout le Maghreb. Du reste, les Abdelwadites ne sont pas seuls à subir des revers. L'expansion mérinide a dû refluer d'Ouest en Est, après un désastre subi à Kairouan de la main des Nomades (1348) [1]. De quoi naturellement les intellectuels ne sont pas les derniers à tirer la leçon.

Ils se posent les questions que devait se poser Ibn Khaldoun sur la légitimité de tout pouvoir temporel. « Un jour un faqir me demanda la raison du peu de chance des musulmans du fait de leurs rois, qui ne s'emploient pas à les bien administrer, à les diriger dans la bonne voie et à les porter à la pratique du bien, mais ne songent qu'à jouir des biens de ce monde, ce qui fait qu'ils ne veillent ni aux intérêts des fidèles, ni à ceux de leurs sujets tributaires, et qu'ils ne respectent ni leurs serments ni leur honneur» [2]. Voilà ce que nous appellerions aujourd'hui une littérature oppositionnelle. Il suffit que l'un de ces spirituels s'arroge le droit, prévu par l'Islam, d'ordonner le bien et de pourchasser le mal, pour aussitôt fomenter la rébellion. C'est ainsi que plusieurs dynasties, à commencer par celle des Almohades, étaient nées. Les jurisconsultes devaient donc en l'espèce se montrer circonspects. La réponse de celui que cite Ibn Maryam avoue pourtant qu «'il n'y a plus de souverains en Islam depuis les califes de droiture, mais seulement des pouvoirs de fait, qui ne se basent ni sur une véritable royauté, comme en ont pu connaître les peuples antérieurs à l'Islam, ni sur une légitime succession, ni sur une élection sincère».

Mais la critique des intellectuels ne s'arrête pas à celle des pouvoirs de fait. Elle s'attaque également aux hiérarchies dévotes. Un jour l'un de ces juristes, se trouvant au Palais mérinide, y voit entrer le syndic des chérifs. Tous se lèvent, sauf lui. D'où une altercation, qu'il clôt par cette réponse superbe : « Ma noblesse tient à la science, qui ne souffre aucun doute. Quant à la vôtre, elle est chanceuse. Qui peut en garantir l'authenticité après plus de sept cents ans?» [3] On voit que malgré les développements brutaux, parfois même absurdes de l'histoire maghrébine, demeurait chez les hommes de science ce qu'il fallait de critique pour ne pas être dupe, ou pour n'être dupe que jusqu'au point où l'on voulait l'être, ce qui était d'ailleurs communément le cas.

[1] Désastre complété par un naufrage où périrent nombre de savants marocains, cf. Maqqarî, *Nafḥ*, t. VIII, p. 320, qui attribue ces malheurs au mauvais œil, autre nom de la Némésis.

[2] Ibn Maryam, *Bustân*, trad. Provenzali, 1910, p. 179.

[3] Id., *ibid.*, p. 180.

II. — DU COMMERCE DE TRAITE AUX ORATOIRES CITADINS.

Léon l'Africain, parcourant le Maghreb au début du XVIe siècle, admirait encore à Tlemcen des vestiges de prospérité. Il décrivait des commerçants « pécunieux, opulents en possessions, hommes justes, ayant en singulière recommandation la loyauté et l'honnêteté de leurs affaires, et prenant merveilleusement grand plaisir à tenir leur cité garnie» [1]. Nous savons par d'autres sources que Tlemcen restait un centre d'échanges actifs. Elle reliait les Îles Baléares et le commerce catalan à l'Afrique Noire [2]. Un proverbe tlemcénien dit encore : « Le Soudan guérit de la pauvreté comme le goudron guérit de la gale». L'homme de science qui avait osé faire une si orgueilleuse réponse au chérif appartenait lui-même à une lignée de négociants spécialisés dans le commerce au long cours. C'était le cadi al-Maqqarî, à peu près contemporain d'Ibn Khaldoun, et l'un de ses maîtres [3].

« Le pays du Sahara, avant que n'y pénétrassent les Egyptiens [allusion sans doute à l'instauration d'un circuit économique oriental par le Darfour] importait des marchandises de peu de valeur, que l'on échangeait contre des marchandises précieuses» : déjà un commerce colonial. Et le père du cadi confessait : « N'était la malhonnêteté de la chose, je serais resté commerçant parmi ces commerçants du Sahara, qui s'en vont avec des marchandises viles, et reviennent avec des prix auxquels obéissent toutes les choses du monde». Entre autres, de la poudre d'or. Ou encore : « Le commerçant y apporte des marchandises promptement fongibles [objets de consommation, pacotille, camelotes], des marchandises qui perturbent les coutumes et détériorent les simples» [4]. La conjugaison du *fiqh* et du commerce saharien ne laisse donc aucune illusion à ce scrupuleux sur les effets humains de la traite.

Le cadi al-Maqqarî n'est pas le seul à illustrer par des souvenirs de famille ces rapports inégaux entre le Maghreb et l'Afrique. Il faut également citer d'autres de ses concitoyens. L'un d'eux porte même le nom de *jallâb,* qui est proprement celui du marchand d'esclaves. Un autre « se lève» au XVe siècle, pour mettre en œuvre le

[1] Léon l'Africain, *Description de l'Afrique,* trad. A. Epaulard, Paris, 1956, Maisonneuve.

[2] C. E. Dufourcq, *L'Espagne catalane et le Maghreb aux XIIIe et XIVe siècles,* thèse, Paris, 1966, P. U. F., pp. 134 sq.

[3] Ibn Khaldoun, *Riḥla,* éd. Ibn Tâwît al-Ṭanjî, pp. 60 sq.

[4] Maqqarî, *Nafḥ,* t. VII, pp. 128 sq., et notamment p. 131.

principe de lutte contre le mal et commanderie du bien. Il le fait avec virulence. Il trouve dans les oasis du Touat, et particulièrement dans celle de Tamentit — qui signifie en berbère « saline », ce commerce du sel est un commerce très important du Sahara jusqu'à nos jours —, une vieille population israëlite. Ces juifs, en tant que *ḏimmî*-s, avaient le droit de célébrer leur culte et d'administrer leur propre communauté. Or notre cadi croit devoir prêcher la destruction des synagogues. Il se heurte, ce faisant, à des juristes musulmans locaux, qui prennent la protection des minoritaires. De là une controverse à laquelle participent les penseurs de l'époque, et dont notre zélote, al-Maġîlî, ne sort pas tout à fait vainqueur. Il s'enfonce alors dans le Sahara, en direction de Tagda, vers le royaume de Kano. On le trouve ensuite au Takrour, c'est-à-dire dans le Bas-Sénégal, chez les Toucouleurs. Il meurt au début du XVIe siècle [1].

Dans le courant du même siècle, un autre scandale juridique devait surgir du fait des massacres de la conquête saadienne sur le Niger. De regrettables dévastations furent accomplies, et elles portaient souvent sur des gens convertis à l'Islam. Ce qui posait un problème pénible, et du reste âprement discuté par l'orthodoxie. Parmi les personnes ramenées du sac de Gao ou de Tombouctou, se trouvait un docteur noir, Aḥmad Bâbâ al-Timbûktî, qui justement deviendrait le biographe de tous ces lettrés [2].

Entre les cultures subsahariennes et celles du Maghreb se perçoivent donc des rapports séculaires où la conquête, le prosélytisme, un négoce aux amples circuits, jouent un rôle que les moralistes essaient de soumettre à leurs critères. Qu'un nom de premier rang, celui des Maqqarî, y soit associé, c'est un trait significatif, lequel se complète d'un autre trait, relatif celui-là aux rapports entre la culture citadine et la mystique.

Dans ses *Ḥaqâ'iq wa Raqâ'iq*, « Essences et finesses » [3], Maqqarî a rassemblé un certain nombre de sentences inspirées du soufisme, et de pointes psychologiques empreintes d'une alerte mondanité. « J'ai », dit-il, « mêlé le sens sublime au langage brillant ... Cette œuvre est un abrégé de connaissances et un choix de notations pratiques. Préserve ce qu'elle t'inspirera. Toute route doit viser Dieu ».

(1) Ibn Maryam, *Bustân*, trad. cit., pp. 285, 289, 290.

(2) Cf. Baha Ibrahima Kaké, « Ahmed Baba, le Timbouctien », *Présence Africaine*, n° 60, 4e tr. 1966, pp. 34-45. Il existe à la Bibliothèque Nationale un petit manuscrit arabe qui est une consultation donnée par Aḥmad Bâbâ sur la qualification de divers peuples africains en Musulmans ou Infidèles.

(3) Dont j'ai pu consulter deux manuscrits, à la Bibliothèque générale de Rabat (nos 341 et 2687 K). Je me référerai ci-dessous au premier de ces deux manuscrits.

Et l'on entre, après ce préambule, dans le jeu alterné de la sagesse mystique et de la sagesse profane : « *Ḥaqîqa :* tels agissent selon les antécédences, d'autres selon les conséquences. Pour le mystique, il n'y a ni passé ni avenir. S'il se fait de verre *zujâjî,* tant mieux. *Raqîqa :* qui ne souffre pas de l'éloignement de l'objet aimé, ne trouve nul plaisir dans le rapprochement. Le plaisir n'est qu'affranchissement de la souffrance».

Le manuscrit révèle par brèves allusions le milieu social dont procède une telle pensée. Les emplacements d'abord. Sur la colline d'al-ʿUbbâd, vous êtes sous la protection du saint Abû Madyan, escorté d'une compagnie d'autres saints, tel celui qui porte le nom singulier d'Abû Isḥâq al-Ṭayyâr, « celui qui s'envole», peut-être parce qu'il était gratifié de lévitation. D'autres lieux encore : la mosquée de Tlemcen, dont le minaret est « comme une couronne sur la tête de celui qui prie». La Mosquée d'al-Qarawîyîn à Fès, celle de Tunis, celle de Jérusalem, qui vous emplit le cœur de beauté. « J'ai entendu un *šayḫ* de Jérusalem me dire : la mosquée d'al-Aqṣā brille par la beauté. La mosquée du Ḥaram par la majesté. Et la mosquée du Prophète par la perfection». Ces gens qui vivent dans les mosquées ne se détournent pas entièrement de la considération du siècle, ou du moins le siècle pénètre leur pensée par les failles de leur système. Parmi eux nous retrouvons ʿUmar Ibn al-Fâriḍ, prince de l'amour mystique, de qui l'on peut encore visiter la sépulture sur le Muqaṭṭam. Et bien d'autres savants ou spirituels dont les citations sont éparses dans le manuscrit.

Donc mélange d'un goût très spécial entre la sagesse ésotérique et l'intérêt porté à l'histoire. Mais le tout interprété en termes d'initiation. «Comprenne qui peut!». Il n'est pas certain, du reste, qu'un lecteur du XXe siècle puisse saisir ce qui se cache d'intention derrière des associations singulières. Voici par exemple un passage où cet homme de piété se demande sérieusement pourquoi les amoureux échangent entre eux des pêches, et non des pommes. La réponse consiste en jeux de mots. Le grain qu'il y a dans la pomme, *ḥabba,* n'est que rappel de l'amour. Tandis que le noyau, *nawât,* de la pêche évoque quelque chose de beaucoup plus profond et d'ailleurs consonne avec « passion», *al-hawâ.* Voilà le style de l'époque.

D'autres sentences ne s'en tiennent pas à la préciosité. Par exemple : «Choisis tes aides. Eprouve les échelons. Que ton souci dans ton voyage hors de toi-même soit de connaître comment revenir. Il ne pénétrera aucun des modes de la divinité, celui qui n'aura pas qualifié la créature» [1]. Cet homme qui prêche le *tajarrud,* c'est-à-dire

[1] *Ibid.*, p. 38, l. 2 sq.

entend qu'on se détache de tout, prêche aussi l'approfondissement psychologique de l'homme, dont il fait presque la condition d'accès aux plus hautes démarches.

Et encore : « La danse mystique est *kinâya,* désignation. L'honneur est sollicitude. L'opposition est crime» [1] : initiatique concision. Et encore : « Fais attention. Si tu sais, suis. Si tu ignores, accepte». On réhabilite ainsi des aspects irrationnels de la dévotion. La danse mystique, qui peut faire de vous une sorte de fou, vous désigne à Dieu, alors que l'honneur humain n'est que l'objet d'une sollicitude constante. En tout cas, c'est un crime que de s'opposer au saint, de le nier [2]. La gnose doit conduire l'homme de dévotion à suivre son *šayḫ*. Et s'il s'agit de la foule des simples, tellement éloignée de la véritable connaissance, il y a place pour elle dans l'observance de bas degré, selon ces hiérarchies ésotériques qui, à l'époque, s'emparent de toute la pensée islamo-méditerranéenne. Maxime finale : « Tout ce que tu exhausses dans le siècle, tu le rabaisses dans la foi. Exhaussement du mur, rabaissement de la montagne» [3]...

III. — D'UNE MÉDITATION SUR LA DÉCADENCE À L'ITINÉRAIRE ORIENTAL.

Ainsi le psychologue expert, le lettré subtil conclut-il au désaveu du monde. Une œuvre comme la sienne, ou comme celle d'Ibn Khaldoun, tranche sur les disgrâces du XIVe siècle maghrébin. C'est le moment où l'emporte Ibn ʿArafa, où se répandent l'*Abrégé* de Ḫalîl [4] et la *Tuḥfa* d'Ibn Âṣim. L'économie du verbe et de la pensée, la mnémotechnie utilitaire reflètent peut-être l'accès de campagnards à une culture de plus en plus scolastique et judiciaire. Elles n'en constituent pas moins de périlleuses réductions pour l'esprit. Telles elles ont été perçues et critiquées [5], avant

[1] *Ibid.,* p. 42, l. 2 sq.

[2] Au XVe siècle, le théologien al-Sanûsî, déplorant l'esprit de médisance des Maghrébins à l'égard de personnalités nées chez eux, explique pourquoi il faut s'intéresser à ces saints contemporains, provocateurs d'*ijtihâd*. Cf. IBN MARYAM, *Bustân,* éd. Ben Cheneb, 1908, pp. 6 sq.

[3] *Ḥaqâ'iq,* p. 48, l. 7 sq.

[4] Le *Muḫtaṣar* de Ḫalîl est déjà commenté en 1402 à Fès par Muḥammad b. ʿUmar b. al-Futûḥ ; et le grand savant tlemcénien Ibn Marzûq, m. 1439, en aurait laissé un commentaire en 4 tomes, inachevé. Cf. IBN MARYAM, *Bustân,* tr. Provenzali, pp. 236, 299.

[5] Cf. J. BERQUE, *Aperçu sur l'histoire de l'Ecole de Fès,* 1949, pp. 78 sq.

même Ibn Khaldoun, par son professeur al-Âbilî, maître en spéculation rationnelle [1]. Le pays certes ne sera pas tout bonnement déserté par les disciplines de la raison. Il produira même, au siècle suivant, un classique de la théologie musulmane, al-Sanûsî [2]. Quelque chose cependant est senti, à ce tournant du XIVe siècle, qui fait pressentir à de bons esprits maghrébins la décadence de leur civilisation.

Un bilan sans indulgence est dressé par le plus grand d'entre eux, Ibn Khaldoun. Ce déçu de tous les régimes se réfugie au château de Tawghzût, dans le Sud-Oranais. C'est là qu'il compose ses *Prolégomènes.* L'« étrange direction», *naḥw ġarîb* où il s'engage et qui fit « déferler [sur lui] les averses *šaʾâbîb* de la parole et du sens» [3], le mène fort loin de sa formation et de tous les genres reçus. Ainsi, dira-t-on plus tard, surgit une hypothèse. La sienne l'étonne lui-même, et il le dit dans un texte autobiographique qui prend parfois les allures d'un roman.

Que nous apprend en définitive l'histoire culturelle du Maghreb central, en cette fin du XIVe siècle? Tout d'abord une correspondance entre les divers éléments d'une civilisation : le politique, le monumental, le spirituel. N'est-ce pas de la plus ou moins forte densité de traits ressortissant à l'une ou l'autre de ces catégories, et plus encore des passages de l'une à l'autre, que résultent la fécondité ou la stérilité d'une époque?

Si pour un homme du temps ce que nous appelons histoire consiste dans la montée et la chute des états, les Nomades combinent ce paradoxe d'être à la fois le recommencement et la destruction potentielle de l'histoire [4]. Leur mobilité guerrière, leur sens de l'honneur et de la solidarité, nécessaires à toute entreprise politique, ne débouchent sur rien [5]. De fait les remaniements qui s'opèrent dans ces XIVe-XVe siècles, où se fixe pour longtemps la figure du Maghreb, sont de signe religieux plutôt

[1] Sur al-Âbilî, MAQQARÎ, *Nafḥ*, t. VII, pp. 167 sq.; NASSIF NASSAR, «Le maître d'Ibn Khaldûn : al-Âbilî», *Studia Islamica,* XX, pp. 103-114.

[2] A. BERQUE, *L'Algérie, terre d'art et d'histoire,* 1937, pp. 172 sq. Cf. trad. de ses *Prolégomènes* par D. Luciani, Alger, 1908; exposés nombreux de ses thèses dans L. GARDET et M. ANAWATI, *Introduction à la théologie musulmane,* Paris, 1948, Vrin.

[3] *Riḥla,* éd. Ibn Tâwît, 1951, pp. 229, l. 4 et 5, et 230 sq.

[4] J. BERQUE, «Problèmes de la connaissance au temps d'Ibn Khaldoun», *Contributions à la sociologie de la connaissance,* 1968, pp. 35 sq.

[5] Du temps où Ibn Khaldoun séjourne en Egypte, le souvenir n'est certainement pas effacé des troubles qui dans le haut pays ont opposé les Beni Hilâl, soutenus par les Mamelouks, aux Juhayna. Al-Ẓâhir Barqûq lance contre ces Arabes bédouins les Huwwâra. Cf. YUSUF FADL HASAN, *The Arabs and the Sudan,* Edimbourg, 1967.

que tribal. Un commentateur d'Ibn Khaldoun, le cadi Ibn al-Azraq [1], dans une œuvre où il est difficile de distinguer la part de la glose de celle de l'ajout, met en évidence l'«imprégnation religieuse» *ṣibġa dînîya,* seule susceptible de tirer de ces Arabes une entreprise cohérente. Or Ibn Khaldoun s'est montré fort discret sur ce phénomène, dont vont surgir, dans le Maghreb extrême, des dynasties durables. D'une façon générale, les sources sont pauvres sur le mouvement dit « maraboutique» pour le XIVe siècle. Et c'est pourtant le moment où doivent jouer des mutations en profondeur. La fameuse *ʿaṣabîya* ou « cohésion de groupe» qu'ont popularisée les *Prolégomènes* est capable de dissocier l'établissement des Sédentaires, de ruiner financièrement, de battre militairement le pouvoir central. Mais ce n'est pas elle qui réintègre ce qu'elle a dispersé. Au contraire, une sociabilité religieuse, qui combine son inspiration universaliste avec celle du terroir, se montre désormais capable de synthèse au triple échelon local, dynastique, et nord-africain. L'étonnant est qu'Ibn Khaldoun, si perspicace sur d'autres phénomènes, n'ait pas donné à celui-ci, pour une raison ou une autre, la place qu'il méritait, et qu'avait peut-être décelée son observation [2].

Quoi qu'il en soit, l'argument mystique dont s'autorisait cette morphologie, de même que les Bédouins se réclamaient de l'honneur agnatique, donnait lieu à maints conflits avec les autres prestiges du temps : celui, par exemple, du *fiqh.* A l'époque où Ibn Khaldoun a pu rencontrer à Fès le cadi Maqqarî, un *šayḫ* donnait son enseignement adossé à un pilier de la grande mosquée d'al-Qarawîyîn. Soudain entra dans la salle de la mosquée, avec bruit et scandale, un fou divin : un mystique qui chevauchait une branche d'arbre et tenait à la main une tige de roseau. Comme un des disciples voulait l'arrêter, il le frappa de cette lance dérisoire. Il aurait continué ses désordres si le maître ne lui avait dit : «O *ṣûfî,* tu es *ahl l-ḥâl wa naḥnu ahl l-maqâl,* tu es un homme de transe et nous sommes des gens de verbe», ou de raison [3] : or le *maqâl* passe avant le *ḥâl.* La science rationnelle, d'ailleurs liée au commentaire du verbe, passe avant la transe du mystique. Le *ṣûfî* regarda le *šayḫ* fixement, et partit. La raison, au moins la raison d'école, l'avait emporté. Mais deux ou trois jours après, le disciple qui avait reçu le coup de roseau mourut. Issue équivoque. A qui devait rester le dernier mot?

[1] *Badâʾiʿ al-sulk fî ṭabâʾiʿ al-mulk,* ms. 610 du Caire, p. 67 *a.*

[2] C'est ce qui frappe, négativement, dans son *Šifâʾ al-sâʾil,* éd. Ibn Tâwît, 1958.

[3] *Ḥaqâʾiq,* p. 40, l. 3 sq.

IV. — LE CAIRE À LA FIN DU XIVe SIÈCLE.

Par une de ces coïncidences propres aux grands destins intellectuels, Ibn Khaldoun arrive en Egypte au moment d'un changement dynastique. Aux Mamelouks Bahrides succèdent, en 1382, les Mamelouks circassiens (1). De la fin des Fatimides à l'avènement des Ottomans, une caste militaire aura régné près de deux siècles et demi. L'homme qui monte alors sur le trône, al-Ẓâhir Barqûq est un grand souverain. Ibn Khaldoun, formé aux âpres rébellions maghrébines, s'étonne des facilités qu'a le pouvoir dans ces pays de sédentaires : « Le sultan d'Egypte jouit d'une tranquillité parfaite, tant est rare dans cette contrée l'esprit de faction et de révolte» (2). La remarque intéresse : c'est à l'observation du différent que nous mesurons combien une pensée est historique. Cependant Barqûq, s'il n'a pas de difficultés avec le fellah, en connaît de dures avec ses lieutenants. Il y a des épisodes violents, dont l'un le force à descendre du trône pendant que les émirs Ilbuġa et Mintaš s'affrontent : l'un retranché dans la Citadelle, et l'autre dans la mosquée du sultan Ḥasan (3). Revenu au pouvoir, d'autres dangers le menacent, et bien plus graves. On a commencé à entendre parler d'un « rebelle impie», Tîmûr Link, «prince de Transoxiane», qui ravage l'Asie.

En Egypte, pour l'instant, régnaient le calme et la prospérité, dans un cadre urbain fastueux. « Je vis la métropole du monde, verger de l'Univers, ruche des nations, métropole du monde» ... [n'y avait-il pas là un brin d'abjuration, en ce qui concerne les capitales maghrébines?] ... « fourmilière humaine, portique de l'Islam» ... [sans doute à cause d'al-Azhar], ... « trône de la royauté» ... [flatterie à l'égard du monarque] ... « éclatante de palais et de portiques au-dedans, brillante à l'horizon de couvents et d'écoles» ... [au XIVe siècle se développe cette forme à la fois d'architecture et d'institution], ... « éclairée des lunes et des étoiles de ses docteurs» ... [délicate allusion à des collègues, qui n'ont pas toujours été généreux] ... « apparue» ... [après le ʿ*umrân,* ou culture, voici dûment la nature] ... « sur la berge du Nil, fleuve du Paradis, courant des

(1) G. Wiet, in *Histoire de la nation égyptienne,* t. IV, pp. 511 sq.

(2) Ibn Khaldoun, trad. de Slane, I, 448.

(3) *Encyclopédie de l'Islam,* art. Barḳûḳ, par G. Wiet, nouv. éd., p. 1082.

eaux du ciel» . . . [on ne connaît pas sa source : il ne vient de nulle part], . . . «dont le flux étanche et comble leur soif, dont le torrent leur porte un tribut de fruits et de biens . . . » [1].

Depuis longtemps notre homme s'était documenté. Un savant pèlerin, revenant de la Mecque, lui avait décrit le Caire comme la gloire de l'Islam. Un docteur de Bougie faisait preuve d'une admiration plus ambiguë car il décrivait les Cairotes comme « affranchis de compte» [2]. Mot à double sens : ou bien ils débordent par l'effectif ou la richesse tous les computs, ou bien cet excès même les rend irresponsables. Or les astrologues ont déjà prévu le déclin. Ne craignons pas de le dire. L'admiration de tant de splendeurs se mêle, chez le savant maghrébin, d'un pathétique de fin du monde.

Le règne des derniers Bahrides et des premiers Circassiens a fixé l'assiette monumentale du Caire [3]. En effet, c'est tout au long du XIVe siècle qu'ont commencé à proliférer, comme Ibn Khaldoun lui-même l'a observé, les écoles de science, les *madrasa* cruciformes, s'organisant autour d'une cour. Des quatre grands portiques, l'un s'amplifie en salle voûtée. C'est de là que la science se propage, autant que des mosquées. Plus même, car à l'époque, on construit beaucoup moins de mosquées. On construit en revanche des couvents où pullulent derviches et calenders. L'un des plus beaux de ces édifices date d'une génération à peine (1358) : la *madrasa* du sultan Ḥasan ménage par une enfilade de salles de savantes gradations de pénombre, à partir d'un porche monumental. C'est à l'époque que se répand, à la place d'une architecture de briques, la solennité de la pierre taillée. Ce développement fastueux paraît faire confluer toutes les cultures de l'Islam méditerranéen. Les réfugiés andalous importent certains traits maghrébins, qui se mêlent à des traits anatoliens, et plus encore à des traits syriens. Ce mélange de haut goût est cependant intégré. Il donne un style, dont l'essor pourrait justement être daté des années 1350 à 1375. Ibn Khaldoun arrive donc dans une ville qui vient de fixer sa physionomie par assimilation de l'hétérogène.

Cette floraison esthétique repose sur l'activité économique. Le XIVe siècle a été un bon siècle pour la Méditerranée orientale [4]. Non seulement pour les musulmans,

[1] IBN KHALDOUN, *Riḥla*, pp. 246, l. 7, 247, l. 2.

[2] ID., *ibid.*, p. 247, l. 9.

[3] Je me réfère surtout, dans le paragraphe suivant, à G. WIET et L. HAUTECŒUR, *Les Mosquées du Caire*, 1932, t. I, pp. 259 sq. Cf. K.A.C. CRESWELL, *The muslim architecture of Egypt*, t. II, 1959.

[4] Jacques HEERS, *L'Occident aux XIVe et XVe siècles*, pp. 147 sq.

mais aussi pour les marchands chrétiens, en particulier pour ceux de Gênes et de Venise, qui se partagent le transit des richesses de l'Asie. Les Gênois sont installés à la Tana, sur la Mer d'Azov. Par ce qu'on appelle la « route mongole», ils drainent les produits de la Chine jusqu'en Occident. Les Vénitiens s'intéressent plutôt à la Syrie et à l'Egypte. D'Alexandrie ils ont fait le grand marché du poivre et des épices. Les marchands musulmans opèrent un transit de longue portée entre ces échelles méditerranéennes d'une part, la Mer Rouge et l'Océan Indien d'autre part. Une association de négoce au long cours, les Karîmî-s, dont le siège est à Qouṣ, en Haute-Egypte, se consacre à ces échanges, cependant qu'Assiout est le débouché d'une autre voie commerciale, celle qui par le Darfour et le Tchad draine l'or, l'ivoire et les esclaves [1].

Il est vrai que juste au moment où Ibn Khaldoun arrive au Caire, certains horizons économiques se bouchent. Les conquêtes de Tîmûr ferment la route mongole. Il a donné assaut à des positions riveraines de la Mer d'Azov. La place gênoise en a souffert. Les Gênois se rabattent sur le commerce de la Mer Egée et de l'Anatolie. Les Catalans déplacent leurs ambitions vers l'Ouest. De Rhodes et de Chypre, ils reportent leur intérêt progressivement vers la Sicile et les Baléares. C'est là qu'un axe Est-Ouest se recroise avec l'axe Nord-Sud du commerce méditerranéen, que nous avons déjà reconnu passant par Tlemcen. Vers la fin du xiv[e] siècle, et de plus en plus à mesure que l'on avance dans le xv[e] siècle, l'intensité économique semble ainsi refluer vers l'Occident. Il suffit par exemple de voir comment l'industrie du sucre se transporte de la Syrie vers l'Italie du Sud, vers Grenade, pour ensuite bondir vers les îles atlantiques, et finir aux Antilles ou en Amérique. Bref Ibn Khaldoun peut assister au commencement d'un de ces transferts géographiques qui façonnent le destin des civilisations.

Tant s'en faut pourtant que cette occidentalisation du commerce méditerranéen soit exhaustive. L'Egypte, vers la fin du xiv[e] siècle est encore puissante. Nul doute que l'intensité des transactions *muʿâmalât* ne retentisse sur le rôle des magistrats. Qu'Ibn Khaldoun éprouve des difficultés du fait des témoins instrumentaires [2], qu'une évolution générale à tout l'Islam est en train de se professionnaliser, c'est normal. De telles difficultés sont pour lui monnaie courante. Il ne nous cèle d'ailleurs

[1] C'est le fameux Darb al-Arbaʿîn qui relie la vallée du Nil au Tchad, par le Darfour.
[2] Ibn Khaldoun, *ibid.*, p. 255, l. 2 sq.

pas que ses supériorités ou vertus lui valent toutes ses mésaventures. Croyons-le sur parole, puisqu'entre son isolement parmi ses contemporains et les anticipations de sa pensée règne un rapport dont les aspects anecdotiques, personnels ou même moraux ne sont pas ce qui nous importe le plus, mais qui nous suffit comme indice sociologique.

Bref notre Tunisois se voit plusieurs fois nommé cadi, puis destitué, sans pour autant abandonner l'œuvre de science. Que restant sans emploi durant quatorze ans, il enseigne à la *madrasa* de Bayn al-Qaṣrayn, fondée par le Sultan, montre qu'on fait toujours cas de ses mérites. Au cours de cette longue période, il peut, de façon sans doute plus approfondie qu'au cours d'une jeunesse agitée, assimiler son legs culturel, tel du moins que l'Orient le met en honneur, c'est-à-dire d'une façon différente de celle du Maghreb. Les grands ulémas de cette fin du VIIᵉ siècle de l'Hégire sont, pour le *fiqh* chaféite, al-Bulqînî ; dans le *ḥadîṯ*, Zayn al-Dîn al-ʿIrâqî ; en philologie, Majd al-Dîn al-Šîrâzî. Notre homme éprouve sans doute quelque amertume à constater qu'en *fiqh* malékite, l'autorité revient à son rival Ibn ʿArafa [1]. Que pense-t-il d'autres savants admirés pour un encyclopédisme qu'il sait pratiquer mieux qu'eux : un Šams al-Dîn al-Fanârî, par exemple, ou un Sirâj al-Dîn ibn al-Mulaqqîn ? Cela le renferme encore dans sa solitude. Inlassablement il complète son histoire, corrige ses manuscrits, compose une autobiographie.

L'observation de l'Egypte lui confirme la spécificité du Maghreb. D'autres milieux encore lui sont révélés, à l'occasion du pèlerinage. Au retour de la Mecque, il passe par Jérusalem. En scrupuleux malékite, il s'est abstenu de visiter le Saint-Sépulcre. Mais à Bethléem, la curiosité l'emporte. Il admire une galerie de portraits d'empereurs romains. Il y voit avec raison ce que nous appellerions une « source accessoire» de la documentation. Et de noter : « Voilà qui témoigne de la grandeur des Césars et de la magnificence de leurs règnes» [2]. Une telle admiration ne recouvre pas celle que les penseurs arabes vouent aux philosophes antiques : elle se situe sur le plan de l'histoire plutôt qu'au ciel intemporel des idées.

[1] MAQQARÎ, *Azhâr al-riyâḍ*, t. III, p. 46, citant Fayrûzabâdî, sur les *ru'asâ'* du début du VIIIᵉ siècle de l'Hégire.

[2] IBN KHALDOUN, *Riḥla*, p. 350, l. 8-9. Sur le séjour d'Ibn Khaldoun en Egypte, W. J. FISCHEL, « Ibn Khaldoun's activities in Mamluk Egypt (1382-1406)», *Semitic and Oriental Studies ...*, Berkeley-Los Angeles 1951, pp. 102-124.

V. — PRIÈRE POUR LE BON USAGE DE TAMERLAN.

De Delhi prise d'assaut (1399), Tîmûr Link [1] gagne l'Anatolie, où les Turcs de Bayazid viennent de gagner la bataille de Nicopolis (1396). Après les avoir défaits, il fond sur la Syrie. Le sultan du Caire se porte à sa rencontre (1402). Mais entre le conquérant, stratège des grands espaces, dévot massacreur de musulmans, et le Mamelouk, bénéficiaire de la Vallée fertile et riche transitaire commercial, la vraie guerre n'aura pas lieu [2].

Après quelques succès, d'ailleurs médiocres, l'Egyptien se retire. Il a éventé un complot dans sa capitale. Il court au plus pressé, qui est de rentrer chez soi. Cependant, il laisse une garnison dans la Citadelle. Il ne s'inquiète pas de ramener les hommes de science qu'il avait amenés dans ses bagages. Ibn Khaldoun reste donc à Damas. Position délicate. Il est vrai qu'il jouit d'une très grande disponibilité de manœuvre, pouvant aller jusqu'à l'absolue trahison. Il trouvera toujours des arguments canoniques pour se tirer des traverses. Suivons, dans son texte plutôt que dans les versions postérieures et indirectes de Maqrîzî et d'Ibn ʿArabšah, le récit des événements.

Les docteurs de Damas sont venus le trouver, assure-t-il, sans réussir à l'entraîner à la réunion qu'ils tiennent à la *madrasa* al-ʿAdilia. Leur démarche de reddition est bien accueillie par Tîmûr. Il s'est même enquis du Maghrébin absent. Un retard pourrait devenir dangereux. A Damas, cependant, subsiste un parti de la résistance. La nuit, une dispute éclate dans la Grande Mosquée. Ibn Khaldoun en a fait trop peu, ou trop, pour ne pas craindre quelque désagrément. Dès avant l'aube, il se trouve à la porte de la ville. Il se fait, non sans peine, descendre du rempart. Lui qui était resté jusque-là en retrait sur ses confrères, prend maintenant l'initiative. On l'emmène au camp ennemi. On le consigne dans une tente voisine de celle de Tîmûr. Le conquérant préside au repas de ses officiers. Les plats défilent. Appuyé sur son coude, il les goûte, puis les distribue à ses commensaux, qui attendent assis par petits cercles. Le rite est sauvage et puissant. Ibn Khaldoun se voit enfin appelé. L'Asiate désinvolte le reçoit accoudé sur ses coussins. « Je grimaçai l'allégeance. Alors seulement

[1] M. Brion, *Tamerlan,* 1963 ; et *Encyclopédie de l'Islam,* article *Tîmûr Lang,* par L. Bouvat, p. 818.

[2] Ibn Khaldoun, *Riḥla,* pp. 366 sq. ; et et G. Wiet, *Grandeur de l'Islam,* Paris, 1961, La Table Ronde, pp. 299-302.

il leva la tête et me tendit sa main, que je baisai. Il me fit signe de m'asseoir, et je m'exécutai à l'endroit où j'étais parvenu»[1]. La conversation s'engage par interprète. C'est plutôt un interrogatoire : « D'où es-tu? — Du Maghreb interne *jawwânî*. — Qu'entends-tu par là? — Le Maroc, bien sûr». Mais au fait, pourquoi se réclame-t-il en ce moment des Mérinides? C'est qu'il prend le plus de distance possible, non seulement par rapport au sultan du Caire, mais aussi par rapport à Tunis. Il reçoit l'ordre de rédiger une notice de renseignements sur le Maghreb. Il n'a caché ni sa compétence de haut informateur, ni les déceptions éprouvées du fait des Mamelouks. Au vrai, il tremble de peur, et le confessera sans vaine honte. Mais son esprit inventif lui a permis de marquer un point. « Je contrefis en moi-même un discours pour l'en haranguer et lui complaire en exaltant sa constitution et sa royauté». Astrologues et mystiques avaient, assure-t-il, prévu de longue date l'avènement de Tîmûr : en tant que *mujaddid,* « rénovateur» du VIIIe siècle de l'Hégire, ou qu'Antéchrist? Ces prédictions apocalyptiques sont assez ambiguës pour que l'orateur qui en fait état flatte et intrigue le héros fatal, et le menace vaguement, sans l'irriter. Bref, un dialogue se noue, où l'historien peut déployer son érudite astuce. Il impressionne le Barbare, dont la brutale franchise, la cruauté sardonique sont notées allusivement.

Entre-temps la porte de Damas s'est ouverte, les ulémas en ont pu sortir. Le conquérant boiteux se fait jucher sur son cheval. Il arrive face aux remparts, entouré de sa garde Tchagataï dans le fracas des musiques militaires. Ibn Khaldoun se présente à nouveau parmi les ulémas et les notables, qui sont incontinent confirmés dans leurs charges. On l'a distingué. On le retient seul. Il assiste, dit-il, à des conseils de guerre. Les jours suivants, pendant qu'il s'active à rédiger sa note sur le Maghreb, la Citadelle tombe et Damas est mise à sac. « Ce fut un comble de honte et d'horreur»[2]. Pas assez cependant pour décourager le zèle du savant transfuge auprès de l'homme du destin. Il s'est déjà documenté sur les mœurs des Mongols. Ils ont coutume de faire des cadeaux à leur roi. Il achète donc un exemplaire précieux du Coran, un tapis et des confiseries d'Egypte. Il les apporte, est convié à s'asseoir auprès de Tamerlan, qui prend le Coran, le pose sur son front, mange des confiseries après qu'Ibn Khaldoun y ait dûment goûté.

[1] Noter les nuances par lesquelles Ibn Khaldoun fait ressortir tout ensemble son savoir-faire et sa réserve, cf. *Riḥla,* pp. 378 *in fine* et 369.

[2] *Riḥla,* p. 374, l. 14-18.

Lui fait-on des propositions plus précises? Il le laisse entendre. Sur quoi renchérissent Maqrîzî et Ibn ʿArabšah. Mais il laisse entendre surtout que le Barbare reste un Barbare, qu'on a le droit de circonvenir, et si possible de duper, car rien ne vous garantit de son humeur sauvage. D'où une scène finale, pleine d'un pittoresque à la Gobineau.

Ibn Khaldoun prend congé, avec toutes les circonlocutions qui s'imposent. « Que désires-tu? — Mon désir, c'est toi. Certes, je te suivrais si mes livres, ma bibliothèque étaient avec moi. Mais de toutes façons, tu viendras en Egypte. Je vais donc préparer les choses à te recevoir». Beaucoup de sous-entendus dans toute cette péripétie. Ibn Khaldoun s'est toujours mû avec une noble aisance sur les franges de la trahison. Mais l'impulsivité du Conquérant trouble ses beaux calculs. « Tu as une mule?— Oui. — Elle est noble. Je te l'achète. — Sire, elle est à vous». « Il se tut, je me tus. On lui amena la mule, alors que j'étais encore en séance avec lui. Et c'est la dernière fois que je la vis» [1]!

Ibn Khaldoun s'en va donc, non sans être détroussé par des bandits, qui le laissent tout nu du côté de Ṣafad. Il reprend la mer, rentre en Egypte. Les Mamelouks ne semblent pas lui tenir rigueur. D'ailleurs ils composent avec Tîmûr, qui va maintenant se retourner contre le turc Bayazid. Un envoyé du Caire revient, et remet à Ibn Khaldoun une somme d'argent : le paiement de la mule. L'envoyé s'excuse de la modicité de la somme. Mesquinerie princière, ou infidélité de l'intermédiaire ... Ibn Khaldoun se garde d'approfondir.

Notre auteur se complaît à ces détails réalistes, qui ne lui laissent pas toujours le beau rôle. Pourquoi nous donne-t-il le texte du rapport qu'il envoie au roi de Fès? Cette version diffère également des autres. « Je me trouvai assiégé à Damas. Le conquérant entendit parler de moi. Je ne pus faire autrement que d'aller le voir. Parti vers lui, je me présentais à lui. Il me reçut avec honneur et j'obtins pour lui la paix, *amân*, pour les gens de Damas» [2] : c'est d'ailleurs là une contre-vérité flagrante. La ville de Damas a été livrée comme les autres au pillage et au massacre. Et l'anecdote de la mule revient encore. Il la conte dans tout son détail. Il a en somme, comme beaucoup de très forts esprits, été frappé par cette petite chose autant que par les grandes. Le pittoresque entre dans la leçon de l'*adab*, à laquelle concourt même l'exercice pédagogique du mensonge.

[1] *Ibid.*, p. 378. — [2] *Ibid.*, pp. 380, l. 22, 381, l. 2.

Au juste qu'a-t-il fait pendant ces trente-cinq jours qu'aurait duré sa fréquentation de Tîmûr? Il a rédigé une note de renseignements sur le Maghreb, et l'a laissée entre les mains du conquérant. Il a confondu les ambitions d'un candidat abbasside, lointain parent de celui que les Mamelouks entretiennent dans l'inaction au Caire, et qui proposait à Tîmûr le concours de sa légitimité. Il a fait octroyer l'*amân* non pas aux populations de Damas, mais au personnel des bureaux que le conquérant pourra employer. Si l'on peut interpréter les deux premiers actes comme des trahisons, d'ailleurs en sens contraire l'un de l'autre, le dernier est ambigu. Le tout témoigne d'une belle virtuosité, qui pourrait valoir à Ibn Khaldoun de nouveaux itinéraires vers la Haute-Asie. Seulement il est septuagénaire. L'aventure tourne court.

Le voyage néanmoins aura été fructueux, puisqu'il a doté de précieuses échappées ethnographiques la vision déjà si ample de l'historien. De quoi s'ajouter à l'expérience égyptienne pour enrichir encore le sens que le Maghrébin avait pu acquérir du différent et du variable dans les mœurs humaines. Sans doute tire-t-il de tout cela un bilan pessimiste. Il avait déjà constaté l'effondrement du Maghreb. L'Egypte, au moment où il y arrive, est déjà désertée par l'axe principal du négoce international. D'effroyables chocs de peuples ruinent la Syrie et l'Asie Mineure.

Or ce penseur du déclin est aussi celui des recommencements. Par le modernisme de son approche, certes, mais peut-être aussi par une attitude fondamentale, qui lui fait percevoir ce qui naît par et malgré la mort. Il a été sans doute jusqu'à cet extrémisme de la sagesse, aux yeux duquel la destruction peut être aussi création. Dès lors les vicissitudes les plus graves doivent laisser le penseur impavide. Payant d'exemple auprès de Tîmûr, il ajoute à cette vue traditionnelle de la pensée cyclique une intuition bouleversante des renouveaux possibles.

VI. — LE CAIRE, DEUX SIÈCLES APRÈS IBN KHALDOUN.

Ces anticipations sur la décadence se sont-elles par la suite confirmées? Au début du XVIIe siècle, le monde islamo-méditerranéen reste offensif. Militairement redoutable sur terre et sur mer, il importe déjà beaucoup de produits manufacturés. Non sans doute que dans tel ou tel secteur ne survivent de brillantes capacités économiques. Sa « décadence», si du moins l'on se résigne à ce vocable vague et souvent injuste, consiste moins dans une faiblesse globale, que dans des décalages internes,

et plus encore peut-être, comme dirait aujourd'hui l'économiste, dans un défaut croissant de communications intersectorielles. La fixation des genres, l'appauvrissement de leur gamme, l'excès formaliste, traduisent le même phénomène sur le plan de la production intellectuelle ou artistique.

A ce XVIIe siècle notre introducteur va être un autre membre de la famille tlemcénienne des Maqqarî, qui prolonge ainsi, à l'échelle des longues durées et des grands espaces, le message d'une culture citadine.

Le Caire que décrivait Maqrîzî, au XVe siècle, n'était déjà plus celui qu'avait admiré Ibn Khaldoun. Le Maghrébin avait d'ailleurs prédit pour 832 Hég./1429 la ruine de la ville [1]. Calcul astrologique ou prescience d'historien? Effectivement le règne de Barsbay marque incontestablement une régression. Cette société, encore fastueuse, souffre de l'étrécissement de son champ d'action commercial. Le doublement du Cap de Bonne Espérance et l'investissement des Indes orientales par les marines européennes précipiteront le recul. Qu'en sera-t-il au XVIIe siècle, quand arrivera au Caire un nouveau bel esprit maghrébin, messager lui-même d'une société décadente?

Nous connaissons un peu le Caire du XVIIe siècle, grâce aux nombreux voyageurs qui en ont laissé des descriptions [2]. L'Egypte, depuis le début du XVIe siècle, a été occupée par les Ottomans qui la tiennent de leur main nonchalante et brutale. Ils ne sont guère intéressés que par ce qu'on appelle, en langage du temps, le « revenu» du pays, c'est-à-dire ce que ses maîtres peuvent en extraire. Une fois acquitté le tribut annuel à la Porte, acheminé le vêtement de la Kaʿba, arrivée à bon port la caravane de Damas à la Mecque, et quelques pillards du Hedjaz massacrés pour l'exemple, la grande tâche du pacha d'Egypte est de se rembourser sur l'habitant, c'est-à-dire de proche en proche sur les misérables. Il le fait sans vain scrupule. Seulement il risque alors de grossir immodérément aux yeux du grand seigneur, qui lui fera rendre gorge. Tous les deux ou trois ans, un personnage terrifique, qu'on a surnommé Abû Ṭabaq (parce qu'il porte un chapeau à très larges bords) pénètre à la Citadelle et, dans une forme quasi rituelle, annonce au despote qu'il est *mansûl,* littéralement «mué». Heureux s'il s'en tire vivant! Il a si souvent eu maille à partir avec son dangereux entourage : le *kâchef,* commandant de l'armée, les beys qui gouvernent les provinces, les milices des janissaires et leur *kahya,* la milice des *aʿzâb,*

[1] Maqrîzî, trad. Casanova, *Mémoire de l'Institut d'Egypte,* 1920, 1re partie, pp. 59 sq.

[2] Cf. J. M. Carré, *Voyageurs et écrivains français en Egypte,* t. I, 1956, pp. 13 sq.

bref quatre ou cinq troupes qui vivent sur le pays et exercent chacune à leur façon un pouvoir de type féodal [1] !

De 1517, date de l'occupation ottomane, jusqu'à 1798, date de l'invasion française, on ne compte pas moins de cent dix pachas. Soit une durée moyenne de deux ans et demi pour chacun. Au moment où ce Maqqarī arrive au Caire, le rythme s'est encore précipité. De 1600 à 1631, on n'a pas subi moins de 24 gouverneurs. Une moyenne d'un an et demi d'exercice ! Un pouvoir aussi discontinu laisse beaucoup à désirer sur le plan de l'administration. C'est ce qui semble lasser les historiens. Trop souvent, dans les histoires générales de l'Egypte, un chapitre est consacré à cette période de quatre siècles. On a renoncé à y marquer des évolutions chronologiques. Il y a naturellement des années où le prix de l'*ardeb* s'effondre, tellement la récolte est bonne : cela dépend du Nil ; des années au contraire où l'on souffre de famine ; d'autres où les brigands du Hedjaz dévalisent la caravane ; d'autres au contraire où le gouvernement se montre assez fort pour faire régner la sécurité. Il y a de bons, de mauvais pachas. Par exemple, à l'époque qui nous occupe, le vizir Muḥammad, sous le règne d'Amurat IV, gouverne l'Egypte avec sagesse. Au contraire, on s'en douterait, son successeur va être inique et cupide. Bref, apparemment, un gouffre de trois siècles, où il faudra faire beaucoup de recherches pour dégager ce qu'il peut contenir d'histoire réelle, c'est-à-dire d'histoire diversifiée.

De Maillet, consul de la nation française, a laissé en deux gros volumes un tableau fouillé de la vie du Caire vers la fin du XVIIe siècle [2]. À vrai dire, ce témoignage, plus complet que celui de ses prédécesseurs, nous déporte un bon demi-siècle après Maqqarī. Mais il ne semble pas qu'il y ait de très grands changements entre son époque [3] et celle que décrit le témoin. Bien entendu, le consul s'intéresse d'assez près au gouvernement du pacha, entouré de ses sbires, de ses spahis, de ses janissaires. Les commerçants, les fellahs sont tous mis à contribution par les Turcs qui, par poignées de vingt à trente, dominent les cantons, habiles à faire régner entre les clans de la population des ligues qui les opposent l'une à

[1] Et. LACOMBE, *Précis d'histoire de l'Egypte*, t. III, L'Egypte ottomane, 1933 ; cf. DE VAUJANY, *Histoire d'Egypte*, 1885 ; H. DEHÉRAIN, *L'Egypte turque*, dans *Histoire de la nation égyptienne*, t. V, 1934.

[2] *Description d'Egypte*, éditée par Le Mascrier, 1735.

[3] Nous possédons une relation succincte, et assez péjorative, du voyage de Stochove, Fermanel, Fauvel et de Launay (1630). Elle m'a été aimablement communiquée par S. Sauneron.

l'autre [1]. « Si ce jeu de ligues s'adoucissait, les Turcs seraient perdus». Mais ils pratiquent, avec une perfection rarement égalée dans l'économie des moyens, le meurtre opportun et la division salutaire : autant de moyens politiques qui ne sont guère constructifs, mais vous font durer.

Beaucoup plus intéressants pour notre propos sont les détails donnés sur la vie économique du pays. Certes l'Egypte, depuis la fin du xve siècle, et surtout dans le courant du xvie, a encore vu s'étrécir son espace. Les découvertes des Portugais et le développement de la marine portugaise dans l'Océan Indien et jusque dans la Mer Rouge ont dépouillé le pays d'une grande part de ses débouchés. Et pourtant, si la principale voie des Indes a été coupée, il en survit une secondaire. L'Egypte reste toujours un pays transitaire, beaucoup moins que du temps des Mamelouks, mais tout de même profitablement. On y trouve toujours de l'or soudanais, qu'y apportent, paraît-il, des commerçants maghrébins. Des vaisseaux turcs font la liaison entre les ports de Moqha et de Surate. Chaque année la caravane du ʿAsîr fait affluer au Caire le «baume blanc» d'Arabie. D'autres commerçants y apportent ce savon de Naplouse, encore à l'heure actuelle utilisé dans les *ḥammâm*-s. Tout cela passe par le petit port de Damiette, alors très actif, tandis que le port de Rosette exporte du riz [2].

Le Caire ne paraît pas indigne à de Maillet d'un inventaire technologique soigneux, analogue à celui que Chardin a consacré à Ispahan. Sans doute l'impression générale est-elle péjorative, mais non sans valables exceptions : la construction des voûtes et des escaliers intrigue l'observateur occidental. La manufacture de toile lui paraît considérable, encore que déjà décadente. L'arquebuserie, fort active, utilise un outil spécial. Plus encore que la fabrication, le commerce prospère. Conjugué aux ressources tirées de l'agriculture, il alimente d'énormes fortunes, communément investies en palais. Certaines bâtisses familiales abritent jusqu'à deux ou trois cents personnes. Cependant, c'est déjà un luxe de remploi. Quand on découvre de vieilles colonnes provenues des temples anciens, on les découpe en « rouelles» pour en faire des meules de moulin. Déjà une dilapidation qui ne sent plus sa grande époque. Et pourtant tout est soutenu, tout est submergé, dirais-je, par cette richesse du Nil qui n'a pas cessé depuis la plus haute antiquité d'émerveiller tous les visiteurs. Le consul qualifie le limon du Nil de « germe universel» [3].

[1] Est déjà notée l'opposition des ligues Saʿd et Ḥarâm, que retrouvera la *Description de l'Egypte*.

[2] Id., *ibid.*, t. II, pp. 194 sq.

[3] Id., *ibid.*, t. I, p. 50.

La ville est traversée par ce canal dérivé, le Khalîg, qui n'a été asséché qu'il y a une cinquantaine d'années. L'une des charges du gouvernement est, chaque année, au début d'août, de le mettre en eau. Cette rue liquide, qui donne sa figure à la ville ancienne, est entourée d'ouvrages et de palais, sillonnée par des embarcations de plaisance. Les riches passent la nuit sur leurs bateaux : ces *ʿawwâma*-s que nous connaissons encore aujourd'hui. Presque tous les soirs, il y a fête sur le lac. Quand ce bassin est inondé, écrit de Maillet, « il se couvre d'un nombre prodigieux de brigantins et de barques dorées, sur lesquels des personnes de considération se promènent à l'entrée de la nuit avec leurs femmes... Il n'est pas rare le soir qu'on y tire des feux d'artifice. Tout ce qui règne autour est rempli d'une infinité de dames, qu'on ne laisse pas d'entrevoir à la faveur des illuminations» [1].

Voilà donc la ville telle qu'a pu l'admirer notre Maqqarî, et telle cependant qu'il l'a délaissée pour Damas. Sur le plan qui était le sien, celui de l'étude et des lettres, comment se présentaient les choses? Une polarité traditionnelle entre le pouvoir temporel et le pouvoir doctrinal régnait toujours en Egypte. D'un côté, à la Citadelle, le pacha entouré de sa garde. De l'autre, les sciences religieuses, concentrées à la mosquée d'al-Azhar. La grande mosquée est seule à opérer une synthèse entre les différents ordres de la société civile. Les marchands se retrouvent le soir aux cours libres de *taṭawwûʿ*, les artisans affluent à la prière du vendredi. Les fils de fellahs peuvent accéder par l'étude au plus haut magistère. Rappelons enfin qu'al-Azhar ne cultive pas seulement la haute science. Il y coule aussi un fleuve de poésie populaire. Même l'étranger perçoit l'importance de ce signe urbain total. «Il n'y a point de lieu du monde», dit-il, « où l'arabe soit si pur, et où l'on s'attache davantage à la juste valeur des mots et à en pénétrer toutes les forces» [2]. Mais cette civilisation du verbe souffre d'une dissociation grandissante entre les mots et les choses.

VII. — SCOLASTIQUE ET PRÉCIOSITÉ.

Maqqarî le jeune [3], « l'érudit du Maghreb, un véritable Jâḥiẓ de l'élocution, éminent dans les lettres, excellant à l'impromptu *muḥâḍara*», s'était formé auprès d'un oncle demeuré soixante ans *muftî* de Tlemcen. Puis, comme son ancêtre le cadi, il gagna la cour marocaine, bien déchue depuis les Mérinides. Les Saadiens se sont

[1] Id., *ibid.*, t. I, p. 209.

[2] Id., *ibid.*, t. I, p. 199.

[3] Al-Muḥibbî, *Ḫulâṣat al-âṯâr*, t. I, pp. 302 sq. *Nafḥ al-ṭîb*, t. I, Introduction.

repliés sur Marrakech au début du XVIIe siècle. Ils s'y trouvent en butte aux entreprises des Arabes bédouins. La tribu des Chebânât finit par exercer sur la dynastie une tutelle paralysante. Notre lettré se sent mal dans le pays. Peut-être subit-il la disgrâce. On ne sait pas trop pourquoi il va quitter le Maghreb, sinon par dégoût intellectuel. Mais il y a peut-être d'autres raisons. Comme à l'époque tout se termine en versifications, le congé qu'il prend du monarque donne lieu à un échange de distiques. «Le Maghreb, mon amour exigerait que j'y demeurasse. Ma situation exige que je m'en aille». Doléance allusive? Les lettrés de l'époque parlent volontiers par sous-entendus. «Il y a contradiction entre mon amour et ma situation. Que faire? Seule votre auguste opinion va les pouvoir départager». Et le Saadien lui répond sur le même mode : mais c'est un congé poli. «Le Maghreb ne se consolera pas de vous ![1]».

Il souffre, ce Maghreb, de bien des maux. Quel pays pourtant! «Ses perfections iraient à l'ultime, si des courtiers de querelles ne faisaient descendre si bas l'enchère de sa paix, et qu'une mer de terreurs ne le couvrît de son sédiment»[2]. D'autres constats encore, pareillement figurés mais tout aussi péremptoires : «Cette terre s'agite dans le trouble, elle écume comme l'agonisant»[3]. Cela pour l'état politique. Quant à la situation intellectuelle, Maqqarî déplore, à son départ de Fès (1618), la disparition des disciplines rationnelles. «Les ulémas du Maghreb ne s'occupent plus de rien, hors trois matières : la grammaire, la jurisprudence et le Coran»[4]. Telles resteront en effet les spécialités de l'Université Qarawîyîn pour deux ou trois siècles. Tout le savoir s'est desséché en formulaires, lesquels appellent par compensation la glose surabondante. De même le soufisme de basse époque dégénère en rites surérogatoires. Il en sera ainsi jusqu'aux premiers messages du modernisme.

Maqqarî, quand il quitte son pays, est jeune encore. Il part faire carrière en Orient, non toutefois sans préférences pour telle ville plutôt que pour telle autre. Il ne semble pas avoir beaucoup aimé l'Egypte, où il s'acclimate difficilement. «J'ai abandonné les titres de ma gloire dans mon pays. Je suis devenu en Egypte oublié quant aux titres. Mon esprit, je lui commande de supporter son amertume, son humilité, et je lui dis de très haut : tiens bon, ou du moins observe le jeûne, abstiens-toi. Car j'ai une volonté aussi tranchante que le glaive. Mais les nuits sont mes ennemies. Quand ma volonté se détend, et que je me livre moi-même, le chagrin me ressaisit»[5]. Cet

[1] *Nafḥ*, t. I, p. 8.
[2] Maqqarî, *Nafḥ*, t. I, pp. 28 sq.
[3] Maqqarî, *Azhâr al-riyâḍ*, éd. 1939, t. I, p. 15.
[4] Muḥibbî, *Ḫulâṣat*, t. IV, p. 126, l. 16 sq.
[5] *Nafḥ*, t. I, pp. 20 sq.

érudit torrentiel est également un sensible. Mais aussi, quelles satisfactions attendre? Le métier de lettré, qui ne pousse plus les grands talents comme autrefois Ibn al-Ḫaṭîb l'Andalou, ou Ibn Khaldoun lui-même, jusqu'aux premières places dans l'entourage du monarque, les confine dans un milieu sophistiqué où l'on reste entre soi.

Ce n'est pas que fassent défaut les plaisirs de la vie. L'exilé appréciera particulièrement ceux de Damas. Arrivée galante s'il en fut. Il est d'abord modestement descendu dans quelque oratoire, et de là fait porter une supplique en vers au plus grand lettré de la ville. On lui répond de même. On l'invite. On lui confie un enseignement. Autour de lui se pressent les disciples. N'y-a-t-il pas là de quoi s'éprendre d'une ville? «Les beautés de Damas ne souffrent la comparaison avec rien d'autre. Si la loi me l'interdisait, et que je ne m'arrêtasse à une limite, je dirais *ka-annahâ mu'jiza maqrûna bi-tahaddin* qu'elle est comme un miracle couplé avec un défi» [1]. On imagine des soirées sous les kiosques des bords du Barada. Ces lettrés, favorisés par leurs mécènes bourgeois, savourent des mets délicats, rivalisent d'érudition et d'esprit, cependant que le café bu à petites gorgées fait, pour parler comme le voyageur Thévenot, « assez plaisante musique de humerie». Un jour, par exemple, notre homme est invité chez un de ses confrères. Il porte la main à un sorbet. « On dirait *almâs,* du diamant!» Et l'autre de lui répondre : « Ce qui est diamant, c'est votre *iltimâs,* votre toucher! [2]» Gentillesses de rhétoriqueurs, certes, et d'assez basse époque. Mais elles s'accompagnent de beaucoup de charme dans les façons, et d'un torrent de connaissances.

Nous disposons sur ces lettrés du XVIIe siècle du *Ḫulâṣat al-Aṯâr* d'al-Muḥibbî, surtout consacré aux Syriens et aux Egyptiens, en nombre impressionnant. Pour décadente que soit la période, les valeurs du classicisme et du verbe y sont toujours considérables.

Voici quelques-uns de ces personnages. Celui-ci, 'Abd al-Qâdir b. 'Umar, né à Bagdad, a fait carrière au Caire. Il y est tenu pour le meilleur des « épigones» *muta'aḫḫirîn* dans tout ce qui touche au langage. Il est vrai, cette société se considère comme déchue par rapport aux grands ancêtres. Ce sentiment de déperdition explique l'attachement compensatoire que l'on voue aux modèles. Quand, en plein XVIIe siècle, Maqqarî déverse des flots d'érudition sur les œuvres et les faits et gestes d'un ministre grenadin du XIVe siècle, Lisân al-Dîn ibn al-Ḫaṭîb, sa tentative illustre les valorisations rétrospectives auxquelles sont conduites de telles sociétés. Aussi 'Abd

[1] *Ḫulâṣat,* t. I, p. 306. — [2] *Ibid.,* I, p. 307.

al-Qâdir al-Baġdâdi, malgré la notoriété que lui valent son immense bibliothèque et trois érudits commentaires, ne se considérait-il lui-même que comme «une goutte d'eau dans le fleuve de son maître Šihâb al-Ḫafâǧî» [1].

Entre tous ces savants, en voici deux autres, fort opposés par le type. L'un est un homme de *maʿqûl*, de «science rationnelle» ; l'autre un esthète un peu fol [2]. L'un est de Damas, l'autre du Caire. Peu importe à quelle ville ils se rattachent respectivement, car l'on voit bouger de telles silhouettes un peu partout dans les capitales de l'Orient. Le *šayḫ* Aḥmad al-Ġunaymî [3] ne se rappelle pas la date de sa naissance. Simplement, il se souvient qu'il était à l'école quand le pacha fut tué. Son oncle vint le chercher, et le porta dans ses bras jusqu'à sa maison. Couleur du temps ! Il voyage. Beaucoup de ces lettrés font itinéraire. Les Maghrébins aboutissent en Egypte, eux cherchent fortune chez les Turcs. Lui parcourt l'Anatolie, s'attache à un haut personnage ottoman. De chaféite, il se fait hanéfite. Il revient chargé d'honneurs, et titulaire de nominations attachées au rite officiel. Mais sa fortune disparaît dans un naufrage. Il s'en tire, mais ayant tout perdu, sauf un livre qu'il tient dans sa main ; encore ce livre lui est-il volé. Mais comme il arrive aussi dans ces carrières de Gil Blas intellectuel, il refait fortune — j'entends fortune universitaire. Il édifie force contemporains. De là cette biographie sur le ton de l'homélie où l'on vante sa science et ses œuvres. Quelles œuvres? Ne nous attendons à rien de séduisant pour le cœur ou pour l'esprit. Une glose de 90 fascicules sur la *Muqaddima* du théologien Sanûsî, intitulée *Umm al-Barâhîn*. Un commentaire sur la *Muqaddima* du mystique ʿAbd al-Wahhâb al-Chaʿrânî. Un petit traité consacré à la question de savoir si al-Ḫiḍr est saint ou *nabî*. Un certain nombre d'épîtres, dont l'une lui a été demandée pour commenter une strophe de vers sur l'Unité, que personne n'arrivait à comprendre. Car tout le monde s'affaire en énigmes et logogriphes. Heureux si les sens ainsi embusqués sont orthodoxes, et ne recouvrent rien d'illicite.

Car voici un bien autre type d'individu [4] ! Encore que doué pour la plus haute science, il a déjà déserté le magistère pour se faire boutiquier. Il vend des épices

[1] *Ibid.*, t. II, p. 451. A noter que ce savant, doué d'une formidable faculté d'*istiḥḍâr*, «puissance de mémoire instantanée», sait le turc et le persan.

[2] Typologie contrastée, qui ne manque pas de logique.

[3] *Ibid.*, t. I, p. 312.

[4] *Ibid.*, t. I, p. 99. Il s'agit d'Abû Bakr al-ʿUmarî, m. 1047/1648, et enterré sur le mont Qâsyûn. Sa notice contient une intéressante dissertation sur les différentes sortes de *muwaššaḥ*.

dans un coin de la ville. Poète, certes, mais en langue vulgaire. Voici comment le définit l'un de ses critiques, lequel bien sûr le qualifie avec une bienveillance toute confraternelle : «bègue, de qui la parole tire d'autrui ses beautés». Sa langue écorche l'arabe lorsqu'il lit ce qu'il a écrit (imputation de plagiat). Et pourtant il en tire *mâ yuḍâri'u al-rawḍ al-munamnam,* une phrase poétique «à la ressemblance d'un verger strié par le vent». Bref ce lettré inégal, qui est aussi un débauché, arrache l'admiration par son talent. « Il est animé d'une telle force lorsqu'il écrit, ou qu'il dit, que ses *ḫamriyât,* ses poèmes bachiques transformeraient l'homme de dévotion en homme de rébellion». Je passe d'autres détails sur les effets attribués à ses vers. Il use fort mal de ses pouvoirs. Il tombe amoureux d'un « imberbe», qu'il vante « marchant semblable au paon», alors que cette démarche rappellerait plutôt celle de la huppe. Un jour, dénoncé au pacha, il est surpris dans une telle situation qu'on le condamne à parcourir les rues portant l'ami sur son dos. Notre poète ne se décontenance pas, paraît-il, et profite de cette situation scabreuse pour couvrir de baisers les jambes de son complice [1]...

* * *

Ne nous attardons pas sur cet irrégulier, qui n'est pas seul de son espèce. Il faudrait aussi, en regard de certains dérèglements des mœurs, mettre en relief cette autre espèce d'irrégularité — mais celle-ci tendue vers l'Au-delà — qu'autorise le mysticisme [2]. Si l'on ne craignait de conjoindre irrespectueusement des conduites aussi diverses sur le plan éthique, on dirait que le conformisme trouve ainsi des échappatoires. Ainsi la cité traditionnelle se protège, par l'effraction même, de la transformation.

Cette culture aux puissantes réserves opposera de grandes forces à l'agression externe. Il est vrai que ces forces, elle les dilapide, et que de longues évolutions seront nécessaires pour que s'enchaînent des processus de renaissance et d'émancipation. Beaucoup d'objets et de conduites directement ou indirectement inspirées de l'étranger auront alors pénétré le vieil organisme. Mais le renouvellement lui serait impossible s'il n'avait gardé, tout au long d'époques réputées décadentes, son système et sa vitalité.

[1] *Ibid.,* t. I, p. 104.

[2] Ainsi le *šayḫ* Muḥammad al-Ḫalwâtî, m. 1007/1626, vit du travail de ses mains, ne s'irrite jamais, comprend le langage des animaux, cf. *Ibid.,* t. IV, p. 153.

Voilà ce que, de Fès à Tlemcen, au Caire et à Damas, et du xive au xviie siècle suggère la lecture d'Ibn Khaldoun et des deux Maqqarī. Etait-il légitime de la faire déboucher sur ces problèmes de contacts de cultures, que nous ressentons si vivement aujourd'hui? Réciproquement, pouvions-nous reporter sur des documents réservés, pourrait-on croire, à l'érudition désengagée du présent, une problématique contemporaine?

L'HISTOIRE SAUF L'EUROPE

LES HILALIENS REPENTIS OU

l'Algérie rurale au XVe siècle d'après un manuscrit jurisprudentiel *

Abû Zakarîyâ Yah'yâ b. Mûsâ b. 'Isâ'l-Maghîlî'l-Mâzûnî (m. 1478/9) [1] est donné comme l'auteur d'un recueil judiciaire *al-Durar al-Maknûna*, où ont puisé beaucoup d'ouvrages postérieurs. « Juriste de mérite », *al-faqîh al-fâd'il*, il se rattache à la tradition prestigieuse de Tlemcen. Mais il avait été cadi de Mazouna. De nombreux passages nous le montrent attentif à la pratique et soucieux d'applications locales. « Notre terroir », « notre Maghreb » [2], « des ulémas de chez nous » [3] : souvent ces expressions reviennent dans un texte qui combine ainsi l'inspiration universaliste du droit musulman avec celle d'un milieu concrètement saisi.

Un paysage d'histoire

Sur le versant sud du Dahra, Mazouna reste encore aujourd'hui typique de ces bourgades maghrébines précoloniales qui, malgré leurs proportions modestes et des chances généralement ingrates, maintiennent encore, se détachant sur le fond rural, le message d'une vieille citadinité [4]. S'il est vrai que l'urbanisme traditionnel

---

* Le manuscrit qu'on a utilisé et qu'on citera en référence, sans mention d'auteur ni de titre, est celui de la deuxième partie des *Nawâzil*, aimablement communiqué par M. Bouayad, conservateur de la Bibliothèque nationale d'Alger, Ms n° 1336. Dans certains cas, on l'a confronté avec un manuscrit de Rabat, plus ancien et mieux écrit, que le conservateur de cette Bibliothèque, M. Abdallah Regragui, a bien voulu mettre à notre disposition. Les références bibliographiques ont été mises au point avec le concours de Mlle M.-N. Devaux et de Mme O. Petit. Les renvois au texte des *Nawâzil* ont été recoupés par M. Mohammed Laïchoubi.

Le présent travail, qu'on n'avait ni la possibilité ni l'intention de rendre exhaustif, se propose avant tout de dégager l'importance des sources de ce genre pour l'histoire du Maghreb.

1. Ah'mad Bâbâ al-Timbuktî, *Nayl al-Ibtihâj bi-tat'rîz al-Dibâj*, p. 359.
2. Ainsi p. 43 b, ligne 21.
3. Citation d'un juriste antérieur, portant le même *nasab*, al-Mâzûnî, p. 73, 1. 7 : sans doute Abû'Imrân Mûsâ m. 1389, *muwaththiq*. Et encore Ah'mad al-Marîd, pp. 69, 1. 19 ; 72, 1. 25. Et encore, *'ulamâ' wat'ani-nâ* p. 26 b, 1. 5 ; *fuqahâ' bilâdi-nâ*, p. 84 b, 1. 14, etc.
4. Cf. La thèse inédite de M. Djilali Sari, Alger, 1969, *Les villes précoloniales de l'Algérie occidentale : Kalaa, Mazouna, Nedroma.* Je suis redevable de vivantes observations à MM. Nadir Marouf et Gilbert Grandguillaume.

de l'Islam est un urbanisme du signe, cela se vérifie de la petite ville, étagée sur trois mamelons, entre deux monts dénudés, avec des vergers en contrebas et ces dédales de ruelles autour de lieux de prière et d'étude, parmi lesquels une médersa [1] célèbre.

La médersa n'a cessé de fonctionner qu'au moment de la dernière Guerre mondiale. L'appauvrissement du milieu avait tari ses ressources, le marché noir fit le reste. D'ailleurs elle déclinait depuis longtemps. L'esprit nouveau qui s'emparait des jeunes acheva de les détourner des vieilles spéculations. Mais le temps n'était pas éloigné où des maîtres fameux attiraient ici des étudiants venus de Nedroma, de Tiaret, des Beni Snous, de Msirda, et même du Maroc. D'Ouled Sidi Abdallah (ex. Paul-Robert) était venu le meilleur élève du cheikh Bû Râs (m. 1917) : ce Si Mohammed Ould 'Abdel Qâder, mort cette année même à Oran, et de qui les obsèques dévotement fréquentées ont provoqué une âpre controverse entre partisans et adversaires de l'hagiologie. Encore aujourd'hui, de leur naissance à Mazouna ou d'une fréquentation de son école se réclament plusieurs membres de l'élite algérienne : gens de religion comme le mufti d'Orléansville, ou de culture moderne comme tel inspecteur d'académie ou tel chef de département à la Faculté des Sciences d'Alger.

Ce prestige correspond, dans le cas de Mazouna comme dans celui d'autres villes, à une richesse en traits sociaux de tous ordres. L'imprégnation d'histoire, les mœurs stylées et nostalgiques des habitants, la délicatesse de leur teint, leurs bonnes manières, une pratique décadente mais encore appréciable de l'artisanat et de l'arboriculture : on constate ici la densité d'une vie s'exerçant sur tous les registres et transférant d'un registre à l'autre une énergie confirmée par les siècles [2].

Le paysage lui-même semble participer d'une activation fort amortie par l'histoire contemporaine, mais toujours repérable à bien des indices. De part et d'autre de l'Oued Ouarizan, la bourgade se partage en deux parties, elles-mêmes divisées en quartiers. En amphithéâtre sur trois mamelons, elle se présente comme une triple pyramide « de petits cubes blancs de lait ou brun doré ». Des *qûbba-s* et deux ou trois minarets carrés font saillie [3]. Rien ne reste du rempart non plus que de la citadelle. L'artisanat, jadis prospère, a baissé sans s'éteindre. Le maraîchage subsiste. Mais les jardins irrigués par la rivière n'étant pas très étendus, on présume qu'une part substantielle des ressources actuelles provient de l'émigration.

Celle-ci (fonctionnaires, professeurs) reste la fierté de Mazouna. Elle n'est pas sans rapports avec les fastes anciens de son École. Une scolarisation moderne très poussée perpétue et démocratise sa vocation, sans pour autant maintenir sur place un centre de rayonnement culturel, comme ç'avait été le cas pendant plusieurs siècles. Les souvenirs sont donc plus puissants que la réalité présente. Ils constituent le soubassement d'une psychologie collective axée sur le passé plus que sur l'avenir.

On parle encore, à Mazouna, [4] de la famille chérifienne des Abî T'âlib, qui menait au XVe siècle rude guerre aux Espagnols d'Oran, à la tête d'une cohorte de disciples. C'est en l'honneur d'un de ses fils, mort au combat, que les Turcs auraient construit la médersa. Quand la vieille bâtisse fut refaite, du temps des Français,

---

1. Le mot, ainsi prononcé au Maghreb, est passé dans l'usage français.

2. Aperçu théorique que l'on ne peut développer ici. Mais on pourra se reporter à notre *Orient second*, 1970, pp. 92 sq.

3. *Guide bleu de l'Algérie*, 1930, p. 93. Cf. aussi VIVIEN DE SAINT-MARTIN et ROUSSELET, *Nouveau Dictionnaire géographique*, 7 vol., 1879-1895.

4. Traditions orales recueillies sur place par Nadir Marouf.

on ne toucha pas au cimetière ancien, qui abrite, entre autres dépouilles, celle d'Ibn Charîf, de la même famille, contemporain, dit-on, du cadi al-Mâzûnî. A la médersa sont passés des gens comme le *chaykh* Muh'ammad b. 'Alî'l-Sanûsî, fondateur du Senoussisme, le bey 'Othmân, les cadis Çâdeq b. Snûsî, du temps des Turcs, Si Ah'mad b. H'mîsî, du temps des Français, les frères H'âjj Qat'rûsî, grands lettrés du début de ce siècle, et d'autres illustrations encore, qu'on vous cite pêle-mêle, dans un désordre livrant toutes les époques de plan. Beaucoup de vieillards se rappellent encore le fonctionnement de la médersa, sur quoi ils rapportent les détails les plus imagés.

« Parmi les biens immobilisés au profit de l'Institut, il y avait un café maure. Tous les mercredis après-midi les étudiants observaient une pause. Ils se réunissaient dans la cour de l'Institut et y dégustaient du thé à profusion, qu'ils se passaient avec des cacahuètes. Cette halte autour du thé prenait une forme ludique sans manquer de retenue, et constituait ce que l'on appelle aujourd'hui le « loisir ». Tous les vendredis un préposé faisait la ronde des maisons du village et y recueillait vivres et vêtements. Il avait sa part de *baraka*, ce qui constituait sa rémunération pour les services rendus.

«Les professeurs, par contre, se recrutaient parmi les gens de « bien » (pris au sens moral et matériel du terme). Ils avaient généralement une propriété rurale, laissée en gérance à un khammès. Leur savoir était prodigué bénévolement. »

Ces souvenirs fastes ne sont pas seuls à relier le présent aux origines. D'autres, plus désagréables, reflètent des vicissitudes immobilières que les *Nawâzil* montrent déjà à l'œuvre au XV[e] siècle. L'accumulation du pire a ici joué, détériorant la vie agraire qui offrait à l'activité de la bourgade sa matière et sa clientèle. Avant même que ce support naturel ne fût amputé du secteur de colonisation de Renault, de vastes *latifundia*, reposant sur des donations gouvernementales du temps des Turcs, un apanage maraboutique de 2 000 ha, aux titres fort laconiques, avaient réduit les surfaces disponibles. Depuis, la prolétarisation a joué. De 1880 à 1968, la proportion de la population active agricole passe de 46,9% à 28 % et celle des journaliers de 15 % à 75 %. Le quotient individuel de superficie tombe, corrélativement, de 2,8 ha à 0,7 ha [1].

« A distance, l'agglomération fait l'effet d'une ville importante. De près, ce n'est, en bien des points, qu'un amas de masures en ruine ». La décadence de Mazouna, ses souvenirs, frappent les visiteurs. Elle imprime déjà un tour nostalgique à la description qu'en donnait, voici un demi-siècle, Ch. Géniaux [2]. C'est la face négative d'une continuité des choses et des gens, voire d'une fidélité de paysage, qui sembleraient autoriser une sorte de phénoménologie remontant de notre temps à celui des *Nawâzil* et plus haut encore, non sans que des événements précis ne viennent çà et là ponctuer cette durée spécifique, en la reliant à la grande histoire. Du présent au passé, en voici quelques-uns.

— 1869. Un décret partage la « tribu » de Mazouna (5 000 hab., dont 2 000 groupés sur 20 000 ha) en trois « douars » : fin de la morphologie traditionnelle.

— Milieu du XIX[e] siècle : insurrection du mahdî Bû Ma'za, durement réprimé par nos troupes.

— Le fondateur du Senoussisme, qui aurait fait ses études à Mazouna, est parti au pèlerinage avant la conquête française. Il trouve, à son retour, l'Algérie

1. Cf. sur tous ces points Sari, *op. cit.*, pp. 142 sq. ; 165 sq. ; 201 sq. ; 232 sq.

2. Ch. Géniaux, « Mazouna », *Revue des Deux Mondes*, 1923, pp. 664 sq.

occupée. Il se replie alors sur la Cyrénaïque. Une petite *zâwîya* senoussiste a subsisté en Oranie jusqu'à nos jours.

— De 1568 à 1701 Mazouna aura été le siège du beylik turc pour l'Oranie : d'où sans doute l'existence actuelle d'un quartier « turc » dans l'onomastique.

— Troisième quart du XV[e] siècle : rédaction de nos *Nawâzil*.

— Milieu du XIV[e] siècle : Mazouna est donnée en fief par le roi de Tlemcen à une famille princière des Arabes Suwayd.

— 1325. La bourgade est prise d'assaut et dévastée par le Mérinide qui assiège Tlemcen.

— 1308. Mazouna est enlevée aux Berbères Maghrâwa par le fondateur de la dynastie des 'Abdelwâdites et entre brutalement dans l'orbite de Tlemcen.

Ainsi la petite ville aura bien des fois touché une grande histoire, sensible encore aujourd'hui dans ses paysages physiques, sociaux et moraux. Or ces rattachements, ou plutôt les forces collectives à quoi ils tiennent, les juristes de Mazouna avaient à les apprécier au jour le jour, traduits en litiges et en problèmes. C'est ce dont les *Nawâzil* nous apportent l'écho.

Les Nawâzil *comme document*

Il s'agit, bien entendu, d'un document insoucieux de la chronologie. Les espèces qu'il rassemble ne visent pas des événements ponctuels, mais des situations voulues intemporelles, impersonnelles. Il ne les insère pas dans un corps de jurisprudence à notre mode, mais dans une transmission typologique, celle de la cité d'Islam. Cependant, par la force des choses, il reflète une vicissitude temporelle : la décadence du royaume de Tlemcen et les disgrâces multiples dont souffre alors le Maghreb central. Et, supplément d'intérêt, cet état de choses, il le saisit un siècle après le témoignage d'Ibn Khaldoun, un demi-siècle avant celui de Léon l'Africain.

De ce cadre assez lâche ressortent quelques indications plus précises, dont l'une se réfère à un document daté : une *waçîya* de 1441.[1] L'auteur du recueil mourant en 1478, c'est dans le troisième tiers du XV[e] siècle qu'il faut donc situer son travail.

La vie pensante d'Abû Zakarîya se sera déroulée sous le règne de trois souverains 'Abdelwâdites : Abû'l-'Abbâs Ah'mad (1431-1462), Muh'ammad al-Mutawwakil (1462-1473) et Abû 'Abd Allah Muh'ammad al-Thâbitî (1473-1505)[2]. Le XV[e] siècle est marqué dans le Maghreb central par les entreprises constantes du suzerain H'afçide contre Tlemcen : en 1424, en 1431, en 1462 et encore en 1466. Et s'il faut dater d'un siècle auparavant (milieu du XIV[e] siècle), moment où le signale Ibn Khaldoun, un changement de versant de cette histoire, c'est au temps des *Nawâzil* que se prononce l'affaissement du royaume de Tlemcen,[3] qui passera même quelques années sous l'allégeance espagnole : amertume qu'un homme de religion devait intensément ressentir.

Une autre indication, encore que négative, c'est la rareté des mentions que les *Nawâzil* font d'un phénomène déjà prononcé au Maroc : la montée des *churafâ'*,

1. P. 90 *in fine*.

2. Cf. J.-J.-L. BARGÈS, *Histoire des Beni Zeiyan...*, 1872 ; *Complément de l'histoire des Beni Zeiyan*, 1887.

3. Le royaume de Tlemcen n'a pu prétendre, comme Fès ou comme Tunis, à l'héritage des Almohades. Que ce dernier soit à Tunis même, à ce moment-là, liquidé comme souverain, n'en constitue pas moins pour l'ensemble de l'Afrique du Nord, une fin de période (cf. R. BRUNSCHVIG, *La Berbérie orientale sous les Hafsides*, t. II, 1947, p. 51, sur la mort du « dernier *chaykh* almohade », Muh'ammad b. Abî Hilâl).

ou descendants du Prophète [1]. C'est pourtant dans cette dernière moitié du xvᵉ siècle, déjà, que s'affirme, au fin fond du Sous, le prestige des Saadiens. Certes il s'appuie sur ceux du maraboutisme jazoulite. Et du maraboutisme, notre texte fait un personnage omniprésent. Cette richesse de mentions quant au second phénomène et la discrétion quant au premier [2] localisent donc les *Nawâzil* dans l'histoire comme dans la géographie...

Il est vrai que l'auteur collecte des citations rapportées à tous les temps de l'Islam, Cela fait évanouir, dans une certaine mesure, toute précision de contexte. Mais dans une certaine mesure seulement. Car le choix de cas et d'opinions ne peut être que commandé par des situations d'époque et de lieu. Les autorités dont il fait état procèdent de conditions politiques déterminées. Que beaucoup de références désignent Tlemcen, capitale dynastique du Maghreb central, dont Mazouna dépend, il n'y a là rien que de normal. Mais qu'il soit fait appel à Bougie, Tunis et Kairouan, Alger même plutôt qu'à Fès, [3] voilà qui traduit la décadence des Mérinides et le déplacement de l'appel politique vers l'Est.

Parmi les docteurs le plus souvent cités, hors les grandes autorités maghrébines, tels l'Andalou Ibn Rochd et le Tunisien Ibn 'Arafa, ce sont naturellement les maîtres de Tlemcen qui tiennent la première place [4]. Ainsi Muh'ammad b. al-'Abbâs, m. 1466, Abû'l-Fad'l al-'Uqbânî, m. 1426, et Qâsim b. Sa'îd al-'Uqbânî, m. 1450. Ces deux derniers appartiennent à une famille de juristes, qui, avec celle des Ibn Marzûq, occupe le plus haut rang dans la culture du Maghreb central.

D'autres indices datent plus significativement le document. Abû'l Fad'l al-'Uqbânî et Ibn Marzûq al-H'afîd, mentionnés ci-dessus, ont commenté le *Mukhtasar* de Khalîl [5]. Ce manuel égyptien, qui supplantera ceux d'Ibn al-H'âjib et d'Ibn Abî Zayd, était déjà vieux d'un siècle, puisque son auteur, Khalîl al-Jundî, est mort selon toutes probabilités en 1374. C'est un juriste de Tlemcen, Muh'ammad b. Fattûh' qui l'a transmis à Fès en 1402 [6]. Un autre juriste de Tlemcen, al-Maghîlî, (m. 1503), [7] le transmettra au pays des Noirs, alors que déjà les Commentaires de ce texte hermétique se compteront par dizaines. Et cependant, sauf erreur, il n'est presque jamais fait appel à « Sidi Khalîl » dans les *Nawâzil* [8], sinon par ajout postérieur et marginal [9]. Indice précieux sur les rythmes de transmission entre capitales culturelles de l'Islam d'une part, et d'autre part entre celles-ci et les bourgades rurales ou les marches africaines de l'Islam.

Une autre notation, qu'il faudrait, comme la précédente, compléter et approfondir, porte sur la technique judiciaire. En théorie, le témoignage ne doit être reçu

---

1. Cf. Aug. Cour, *L'Établissement des dynasties des Cherifs...*, 1904 ; H. Terrasse, *Histoire du Maroc*, t. II, 1950, pp. 144 sq.

2. E. Lévi-Provençal, *Les Historiens des Chorfa*, 1922. Pourtant une longue dissertation, p. 61, l. 19 sq., mais qui significativement pose des questions de définition du *charaf*.

3. Pourtant p. 26 b, l. 8 ; p. 46, l. 14 ; p. 50 b, l. 12 ; p. 54, l. 9 ; p. 125 b, l. 6., etc. Mais les mentions des Tlemcéniens et des Ifriqiyens et Tunisiens sont innombrables.

4. Sur la plupart d'entre eux, notices d'Ibn Maryam, *El-Bustân, ou jardin des biographies des saints et savants de Tlemcen*, trad. Provenzali, 1910.

5. *Bustân*, pp. 162, 242.

6. *Bustân*, p. 291, Ibn Fattûh' est cité dans nos *Nawâzil*, p. 19 b, l. 6 ; p. 71, l. 14 ; etc.

7. *Bustân*, pp. 288 sq.

8. Ainsi p. 41, *in fine*.

9. Ainsi pp. 37 b et 39 b.

que de personnes « justes » *'adl* et sa validation ou récusation occupe une grande place dans les responsabilités du juge. En fait cependant, d'une évolution, attestée au Maroc par une série d'œuvres doctrinales ou pratiques [1], se dégagent deux espèces de témoignages : celui de notaires instrumentaires, qui siègent à la porte du prétoire, et qui sont en quelque sorte des témoins professionnels, évoluant vers le tabellionat ; et celui de personnes du commun *'âmma*, groupées en « turbe » ou *lafîf.* Douze d'entre elles sont données comme équivalant à deux « *'adûl* ». Cette concession à la masse, âprement contestée par les scrupuleux, évoque la coutume locale des cojureurs, encore vivante dans le droit berbère. Les *Nawâzil* marquent une étape de cette évolution [2], qu'il faudrait mettre en regard de ce qui se passe d'analogue à Fès et à Tunis.

On ne peut entrer dans ces investigations spécialisées. Jointes à l'analyse d'inflexions doctrinales discernables à travers le conformisme d'école et le respect des précédents, elles achèveraient, croyons-nous, de conférer à ces *Nawâzil*, apparemment soustraites au temps, leur date propre dans la durée interne du droit maghrébin, entre les jurisprudences d'al-Burzûlî [3] et celles du *Mi'yâr al-Wancharîsî.* [4]

Malheur des temps et responsabilités du magistrat canonique

Tout un livre des *Nawâzil* est consacré à la « nuisance » *d'irâr*. D'autres termes, dont le texte fourmille, évoquent la même idée : *z'ulm* « iniquité », *ghaçb* « usurpation », *d'aght'* « voies de fait » [5]. L'oppression, la prévarication envahissent largement ce que nous appellerions droit civil. Le « pénal » accentue encore ces évocations de rapine et de violence. Partout pointent les silhouettes de « gens de vilenie et d'abjection » *ahl al-waqâh'a wa'l-da'âra,* [6] qui « s'arrogent les biens des pauvres et des humbles » *intizâ' mâl al-fuqarâ' wa'l-masâkîn* [7]. D'où beaucoup de rixes, avec dommages corporels entraînant l'infirmité, voire la mort. Des experts s'affairent, évaluant les dégâts non sans compétence, puisqu'ils sont capables d'apprécier l'invalidité résultant de coups et blessures en des domaines aussi délicats que la vue ou que la sexualité [8]! Coupeurs de route et brigands s'attaquent au voyageur pacifique, à moins qu'ils ne se détruisent entre eux, individuellement ou en bataille rangée [9]. Le vol de bestiaux est réputé banal sinon honorable. « Je suis parti voler de nuit à la manière des gens du commun lorsqu'ils volent, *al-'awâmm al-mutalaççiçîn* [10]. Je gagnai le douar des Fils d'Un tel ». Suit le récit d'une embuscade, avec rixe, mort

---

1. Cf. J. Berque, *al-Yousi*, 1958, p. 78 sq.

2. Ainsi, mention de 50 cojureurs, p. 78, l. 24 ; *tazkiya*, p. 69, l. 14 et tout le chap. sur la *chahâda.* Le *lafîf*, p. 73, l. 31. Dans la même p. 71 b, allusion à « deux justes » *'adlayn*, l. 17, et aux *'adûl*, l. 1.

3. Dont R. Brunschvig a judicieusement fait ressortir la valeur documentaire dans sa *Berbérie orientale sous les Hafsides.*

4. Cf. J. Berque, *in Revue historique du Droit français et étranger*, 1949, p. 89.

5. Il faudrait comparer l'usage de ces termes, et des notions correspondantes, dans les différentes écoles du *fiqh* en Orient et en Occident. Sur ce point encore, je ne peux que m'en remettre à l'investigation spécialisée.

6. P. 78, *in fine*. Cf. aussi p. 16, *in fine* : « *man 'urifa bi'l-ghaçb wa'l-adâ'* ».

7. Ces termes de *fuqarâ'* et de *masâkîn* impliquant une valeur à la fois économique et éthique, sont souvent accolés.

8. P. 77 b, l. 17 sq.

9. Ainsi pp. 34 b, l. 20 ; 83, l. 10 sq. 24 sq. (Sur la *h'irâba* « brigandage », cf. *içtaffa'l-fariqâni li'l-qitâl*, p. 76, l. 16).

10. P. 76 b, l. 23.

d'homme, réclamation d'un « prix du sang » *diyâ* pour l'autre voleur que notre homme a trouvé sur les lieux et qu'il a peut-être tué, à moins que les coupables ne soient des gens du douar. Il y aura procès, le prix du sang étant dû, semble-t-il, en dehors de toute considération de légitime défense. La *diyâ* elle-même n'est qu'un adoucissement du talion tribal, qui exige meurtre pour meurtre, ou, dans la meilleure hypothèse, l'exil. Le *fiqh* doit en la matière faire prévaloir ses règles et son éthique sur les terribles automatismes de la coutume.

« *Question* posée à Sayyîdî 'Abd al-Rah'mân al-Waghlîsî.

Un homme a tué son prochain. Puis il s'en remet à Dieu et veut s'acquitter de cette culpabilité. Il voudrait mettre sa personne à la discrétion des ayants-droit de la victime. Mais eux veulent le tuer sans en référer à l'imâm. Doit-il se mettre à leur discrétion, ou non ? Et s'ils lui pardonnent, doit-il s'exiler ou non ?

Réponse.

Louange à Dieu seul. S'ils demandent le talion, ils doivent saisir l'imâm. S'ils pardonnent, ce qui a été dit tombe de lui. Mais il devra multiplier les actes de vertu dans toute la mesure de ses forces. Car son péché est le plus grand des péchés. Au point qu'il y a controverse sur l'acceptation de sa pénitence. Et Dieu est le plus savant [1]. »

Mais le juge arrivera-t-il à imposer, dans ce milieu brutal, encore régi en la matière par une coutume archaïque, des considérations de procédure et de morale ?

Les passages d'armées, les affrontements collectifs, les épidémies et les famines [2] assombrissent encore le tableau. De tout cela beaucoup de ruines dans le paysage [3], qui lui-même semble participer de la férocité des hommes. Du reste celle des animaux assiège le campement. Des histoires de fauves défraient la chronique villageoise. Elles reviennent jusqu'au juge, qui doit apprécier, par exemple, si une indemnité est due pour une vache tombée dans une fosse à lions [4]. Dans beaucoup de cas, les habitants, terrorisés et découragés, évacuent le site [5]. Qu'on en juge.

Question.

Un homme passa un jour cherchant un jardin pour y habiter. Il le trouva déserté. Il n'y avait plus là qu'une esclave solitaire. Comme il lui demandait à qui elle appartenait, elle répondit : «A Un tel, qui s'est enfui devant des brigands bédouins hors la loi.» Il l'emmena chez lui, disant à qui l'interrogeait sur elle : « Je l'ai achetée ». Elle resta chez lui. Il usait d'elle comme propriétaire. Mais il s'avéra qu'elle appartenait à l'un de ces Bédouins perdus de crimes. Un jour elle partit chercher du bois et ne revint pas. Longtemps il resta sans nouvelle. Puis elle lui fit dire qu'elle était en tel lieu chez Un tel qui l'avait achetée à quelqu'un qui l'avait enlevée au bois. Il établit par un acte qu'on l'avait vue chez lui, et qu'il en usait comme propriétaire incontesté. Il la récupéra ainsi légalement et l'emmena.

Il voulut alors se mettre en règle en ce qui la concerne auprès de Dieu noble et grand. Doit-il alors la rendre à l'acheteur, ou ne pas tenir compte de cette vente ? Ou encore faut-il

1. P. 79, l. 13 sq. Noter la force de l'expression *tibâ'a*, que je traduis par « culpabilité » et qui évoque littéralement les « suites » d'un acte, lesquelles non seulement ouvrent un recours à la victime, mais s'attachent au coupable et le « poursuivent », non sans nuances magico-religieuses.

2. P. 72, l. 22.

3. Y compris des ruines de sanctuaires, p. 60 b, l. 10. Un bon exemple de ces dégradations, et d'ailleurs aussi de l'embarras qu'éprouve un droit scripturaire à faire fonctionner des organisations collectives, nous est fourni par l'espèce importante de la p. 1 b, l. 6 sq. jusqu'au bas de page, consultation de Muh'ammad b. Marzûq sur le cas d'une bourgade à organisation hydraulique tombée en décadence : peut-être Mazouna ?

4. P. 36 b, l. 13 sq.

5. P. 60, l. 1.

la vendre au profit des femmes et humbles, l'ayant-droit originel étant un hors-la-loi ? Si vous penchez pour la dernière solution, est-ce à celui qui récupère l'esclave de la vendre et d'en répartir le prix ? Comment se mettre en règle ?

Réponse.

Louange à Dieu. S'il n'y a pas de propriétaire déterminé pour la lui rendre, ou la constituer en fondation, et qu'on n'espère par le connaître, mais qu'on désespère de tout cela, la compétence pour en disposer par vente ou aumône reviendra ou bien au juge méritant qu'on lui fasse confiance en la matière, ou bien s'il ne s'en trouve pas, à la communauté des Musulmans : que deux justes ou plus s'en chargent. Et Dieu est le plus savant! [1] »

Un pieux homme, revenant de pèlerinage, ne retrouve plus qu'une solitude à la place de son village. Et comme il se demande quand les habitants vont revenir, un chien qui est à ses côtés, miraculeusement, lui répond « Pas avant le Jugement dernier »... [2]

La collectivité, traquée par la sylve et la rapine, ne trouve guère de protection dans les gouvernants, lesquels, d'ailleurs, peuvent faire totalement défaut. Combien n'y a-t-il pas d'endroits « ou ne s'exerce nulle autorité » [3]! Faut-il se faire justice soi-même ? C'est peut-être que cette localité est trop éloignée pour que l'administration l'atteigne. [4] Au reste cela ne vaut-il pas mieux pour elle ? Le gouvernement s'est détérioré. [5] « Un sultan inique *z'âlim* ou son gouverneur, ou un *chaykh* » [6] ne sont le plus souvent que des organes d'accumulation primitive et d'exaction de toutes sortes. Là-dessus l'expérience maghrébine n'est que trop riche. Les procédés d'extorsion abondent. Le méchant n'a que l'embarras du choix entre collectes forcées, taxations indues, encore qu'habituelles *al-waz'â'if al-mu'tâda fî hadhâ'l-zamân*, [7] les achats abusifs, le détournement de biens de mineurs ou de douaires dotaux, la culture par corvées et la pure et simple voie de fait. [8]

Certes, de temps à autre, le prince fait rendre gorge à des chefs iniques. Mais à qui vont revenir leurs biens ? Au trésor public, ou « mieux, aux malheureux » [9] Débat d'époque, ou plutôt actions de reprise. Mais quand des redistributions s'opèrent, à la suite par exemple de conversions, elles donnent encore lieu à maints abus.

Car il est d'autres modes d'iniquité plus subtils, encore qu'ils aboutissent parfois à la rixe et à l'assassinat. Ce sont ceux des gens de religion, marabouts notamment, étudiants pérégrinants ou fixés, mauvais juges,[10] ou simplement juges bédouins, desquels on fait appel, s'il se peut, aux « juges citadins » *qud'ât al-amçâr.* [11] Il en est,

1. P. 68 b, l. 6-15.
2. *Bustân*, p. 80.
3. « ... C'est un endroit où ne s'exerce nulle autorité. Doit-il se faire justice de sa propre main, s'il le peut, ou bien une autorité est-elle nécessaire, compte tenu du fait que s'il attend cette autorité il aura tout perdu », p. 39 b, l. 15.
4. P. 72 b, l. 15.
5. *Fasâd al-sult'ân*, p. 38 b, l. 1.
6. P. 38, l. 23.
7. P. 38, l. 25.
8. A quoi s'ajoute, trait d'époque, la réquisition de tireurs, *rumât*, p. 38, l. 25.
9. P. 35, l. 14.
10. P. 39, l. 6 sq.
11. Sur la hiérarchie des cadis, p. 59, l. 9 sq.

parmi ces derniers, de respectables et même de scrupuleux. A la question de savoir si le scrupuleux peut rester dans un pays vicié, leur réponse, de parole ou de fait, est nette : « qu'il demeure là où il est ». [1] Qu'il y exerce les tâches que lui assure un prestige de science et de piété, fondé sur le rayonnement de la personne et le consensus local plutôt que sur un quelconque mandat du prince. Ceux-là exercent leurs responsabilités avec un courage qui les expose à la mort. Ainsi du bon cadi qu'assassina, dans la région de Mazouna, un misérable, appelé toutefois à devenir un saint. Ben Châ', qui étudiait à Mazouna, désire épouser la veuve de son père. Il obtient de plusieurs juristes d'alentour une consultation favorable. Mais un saint cadi se refusant à couvrir le mariage abominable, il l'abat. Il s'enfuit, pareil à une bête sauvage. Son visage noircit. De là son surnom d' « Abyssin ». Enfin la grâce le saisit. Des années de mortification font de lui un saint vénéré dans la région de Blida. Cependant Mazouna lui garde encore rancune, et déteste sa mémoire [2].

L'issue n'est généralement pas aussi édifiante. Mais dans beaucoup de cas le juge propose et, dans une certaine mesure, impose un arbitrage entre forces concurrentes. Sur quoi l'appuyer ? L'insécurité générale n'est que l'un de ses soucis. Le consensus local qui fait sa force ne déguise-t-il pas une collectivité de droit coutumier ? Voilà qui lui poserait un difficile problème institutionnel.

Sans doute le cas est-il bien distinct de celui où « la *jamâ'a* fait fonction d'administrateur » *taqûm maqâm al-h'âkim* [3]. Mais sans aller si loin, il faut supposer, jusque dans les bourgades policées où siègent un caïd et un cadi, le jeu tacite d'une communauté de fait. A celle-ci, en tout cas, le jugement ne doit pas faire référence, même s'il en a ratifie les obligations, comme dans le cas de travaux d'intérêt collcetif. Plus généralement, le cadi, qui se fait une haute idée de ses responsabilités, que d'aucuns comparent à celles des princes, [4] suppléera à la défaillance du pouvoir central en invoquant un redoutable symbole collectif : l'autorité du verbe et des textes. Il s'affirme ainsi comme un facteur de régulation. Le rôle morphologique qui le lie au milieu est senti comme d'autant plus nécessaire qu'il fait jouer une sorte d'assurance collective contre les risques du temps. Et non seulement contre ceux de l'insécurité, mais contre ceux-là mêmes qui résultent de l'exercice du pouvoir officiel : assurance contre l'arbitraire du caïd, contre les concessions de terre, et même contre les mauvaises sentences [5]. Les compensations ainsi ordonnées rétablissent tant bien que mal, sinon une justice distributive, du moins une solidarité propre à atténuer bien des maux.

De limitations, un tel rôle n'en a que de fait. [6] La critique des institutions, officielles ou autres, est parfois très âpre, et parfois implicite. Mais tel silence vaut condamnation. Imaginons ce qui se passe lorsque, après la prière du vendredi, l'*imâm* de la mosquée s'abstient de prononcer une invocation en faveur de la dynastie au pouvoir! Le cas s'est produit à Salé, au Maroc. Les *Nawâzil* y consacrent une disser-

1. *Bustân*, p. 13 sq.

2. Trumelet, *Les Saints de l'Islam*, 1881, pp. 369 sq.

3. P. 72 b, l. 15. *Mawd'i' lâ h'âkima fî-hi*, p. 132 b, l. 21.

4. P. 44, l. 9 et 10 ; p. 118, l. 20 sq., « *fasâd al-mulûk bi-fasâd al-'ulamâ'* », l. 25.

5. Ce qui suppose aussi l'hésitation et comme l'oscillation des jurisprudences.

6. Ainsi voyons-nous intervenir des querelles telles que celles dont font l'objet le port de la *'imâma*, ou les vêtements rouges de certains *faqir*-s, p. 180 b, l. 9 sq.; le dévoilement des femmes, p. 75, l. 19 ; p. 75 b, l. 15. Dans le même ordre d'idée, mention du burnous, p. 74, l. 4 et de la *châchîya*, p. 74 b, l. 12.

tation nuancée[1]. Car c'est encore au juriste qu'il appartient, en définitive, de se prononcer sur ce dangereux problème politique.

« L'invocation. Elle est de ces sortes de pratiques, qui unissent fût-ce un peuple divisé, en détournant une collectivité de commettre ce qui n'est pas bon. C'est pourquoi l'on se tait sur une telle pratique. »

Il est vrai que « l'invocation ne vaut qu'en fonction d'une intention droite, non d'une motivation particulière ni pour se préserver d'une faiblesse. Mais peut-être admet-on l'abandon de cette restriction en vue d'un bien supérieur. Peut-être même opte-t-on pour la pratique en raison d'un sens implicite qui en rend l'exercice meilleur que l'abandon. Comprends ce que je t'ai décrit, si tu es raisonnable ».

Dans ces temps troublés, et avec une remarquable constance, la Loi entend jouer, par ses interprètes, ulémas et cadis, un rôle de contrôle et d'initiative à la mesure de ses fondements sacrés. Que ce rôle soit effectif ou virtuel, il n'y a là qu'une question de fait, non de principe. Qu'à l'échelon territorial le juge concilie cette haute mission avec les responsabilités plus étroites et plus concrètes qui l'intègrent à la morphologie des groupes sans toutefois l'y réduire, cela lui confère une sorte d'ubiquité dans les problèmes du temps. Et l'on comprend que l'un des justiciables le conjure de « manifester le droit, ne fût-ce que d'un signe » *wa law bi-îmâ !*[2] Signe ou signal d'un droit éminent, sans cesse enfreint, jamais nié, souverain en réserve pour des temps meilleurs.

La terre et les paysans

Toute cette jurisprudence s'axe sur la vie agraire. Elle n'apparaît ici guère différente de ce qu'elle sera quatre siècles après, au moment où la décrivent les premiers observateurs français.

L'unité administrative, c'est le *wat'an*. Il y a bien sûr les tribus. Mais leurs lisières mouvantes selon le rythme de la transhumance et les vicissitudes de la guerre ne concordent pas avec celles, avant tout agricoles et fiscales, du terroir[3]. Le cadi n'y prête attention que négativement. Au contraire, il s'intéresse de très près au « marché rural » *sûq*, lieu habituel de ses audiences. Il y exerce, ou devrait y exercer, les contrôles dont le charge la magistrature canonique, en l'absence du *muh'tasib*[4]. Cependant, dans nos *Nawâzil*, des litiges proprement ruraux monopolisent son attention, ce qui est conforme à une vérité de milieu.

Maints détails nous arrivent par là sur les pratiquent agricoles. L'irrigation et la plantation de grenadiers, de poiriers, de pêchers,[5] d'oliviers souffrent de l'insécurité des temps. Dans une espèce concernant les jardins de Mazouna, l'inaptitude de la commune à réparer un barrage à vannes s'impose de telle sorte qu'il faut autoriser l'échange de la fondation desservie contre un autre terrain, dans des conditions sans doute désavantageuses[6]. La construction et l'entretien des ouvrages d'art

1. P. 119, l. 16 sq.; 119 b, l. 17 sq. Sur les controverses relatives à la *khut'ba*, cf. R. BRUNSCHVIG, *La Berbérie orientale sous les Hafsides*, 1947, t. II, p. 21.

2. P. 38 b, l. 15 et 16.

3. Cf. plus bas p. 1351.

4. P. 70 b, l. 1 sq.

5. P. 58, l. 17 sq.

6. P. 59 b, l. 28 sq.

supposent en effet la justice fiscale et le maintien de l'ordre. L'agriculture extensive n'a pas de telles exigences. Elle a de plus le mérite de n'engager qu'un minimum d'investissement, lequel peut se transformer en pur quiétisme à l'égard de circonstances naturelles : aubaine de pluies opportunes, libre pâture, et croît animal. Nous la trouvons ici décrite telle à peu près qu'elle est encore restée dans le « secteur traditionnel » du Maghreb d'aujourd'hui : prédominance de l'orge et du blé, céréales d'hiver, *bakri*, sur les céréales de printemps, *mazûzî*, [1] et les *qut'nîyât* [2]. Ce dernier terme recouvre souvent, comme aujourd'hui encore au Maroc, le « sorgho » *dhurra*, prononcé dialectalement *drâ*. [3] Le souci de restituer à la terre par assolement ses principes fertilisants n'entre pas dans cette agriculture, qui se ramène à un rapport chanceux entre le geste de l'homme, la providence et les magies du sol.

Cependant, cette technologie lâche distingue bien les opérations de la céréaliculture, [4] le « labour et ensemencement » d'un côté, *h'arth*, et d'autre part le « travail » *'amal*, lui-même rythmé en opérations successives : moissonner, dépiquer, vanner, sélectionner, mesurer, ensiler. [5] De niveau inférieur à celui du prétoire du cadi, elle a ses experts, dont le cadi n'accepte le témoignage qu'avec réserve, tant son ordre est différent du leur. [6] Tout ce qu'on a dit de l'agriculture vaut aussi pour l'élevage. On connaît des bergers communaux, [7] dont le service est minutieusement stipulé de même que les responsabilités : qu'une bête soit blessée, on l'admet si c'est par leur houlette, ou si c'est d'un coup de pierre. [8] Mais ils ont leurs malices, et prétextant de l'autorisation du maître, les voilà qui s'absentent toute une nuit pour aller à une fête de mariage. Le lion en profite pour emporter un animal [9]...

En toile de fond, l'insécurité n'est que la rançon d'une sorte de démesure naturelle, où l'homme trouve son compte et qu'il impute à la Providence. L'immensité de la friche permet sans doute de vastes rotations du labour. Mais cet aspect bénéfique a sa contrepartie en droit immobilier : la présomption, pour le moins, de domanialité qui affecte la grande masse des terres [10]. C'est de quoi le *fiqh* se préoccupe à sa façon.

« Abû'l-Fad'l al-'Uqbânî fut interrogé sur des populations que la coutume de leur district voue à la plantation d'arbres et autres pratiques de ce genre. Ils l'étendent et récoltent, et complantent sans autorisation du roi du temps. L'endroit n'entre pas dans la catégorie des terres mortes. On n'a jamais entendu dans le district qu'un sultan ait contesté à personne cette pratique, non plus que son représentant, caïd de ce district ou gouverneur. Au contraire, la coutume les encourage à vivifier l'occupation de la terre par plantation ou autrement.

---

1. P. 46 b, 1. 17.
2. P. 45, 1. 8 *de fine*.
3. P. 46 b, 1. 1. Mais à quel moment se généralise le maïs ?
4. P. 38 b, 1. 9 et 10.
5. Mention fréquente de silos, *mat'âmîr*, ainsi p. 40, 1. 3.
6. P. 50 b, 1. 17 sq. La position de la judicature est en l'espèce quelque peu paradoxale, puisqu'elle accepte d'autre part le témoignage des fellahs en tant qu'ils sont présumés *'adl*. Conflit entre systèmes...
7. P. 50, 1. 16.
8. P. 51, 1. 16.
9. P. 50, 1. 18 sq.
10. C'est pourquoi Ibn 'Abd al-Salâm conseille judicieusement à un cultivateur soucieux de légitimer son établissement sur une terre : « Prends-la en concession de pouvoir, ou bien il t'en cuira », p. 46, 1. 2 sq.

En définitive, quand ils voient la plantation en état de produire, ils l'imposent d'une redevance appelée « moitié moins un huitième», le planteur ayant l'usage de sa plantation par vente, donation, héritage.

Ainsi dura l'état de choses de ce district, quant aux rapports entre ses habitants et les rois, de père en fils, jusqu'au moment où une personne, à qui le sultan avait donné en bénéfice une partie de ces districts, vint dire aux cultivateurs de ces vergers : « Vous n'avez rien là-dessus. Vos pères et vous êtes en faute pour avoir complanté sans l'autorisation du sultan. A présent, le roi du temps me les a donnés en bénéfice. Vous n'y avez rien. » Mais eux peuvent légitimement répondre : « Nous les avons hérités de nos pères, qui les avaient hérités de leurs pères. Ils les avaient complantés à charge d'une redevance d'une moitié moins un huitième aux agents du sultan avant qu'il ne vous les ait donnés en bénéfice. » Et si des gens n'en avaient pas eu l'autorisation de par la coutume, ils auraient tout perdu, surtout vu la dépravation des agents et du pouvoir.

Expose-nous la jurisprudence à suivre entre les cultivateurs de ces vergers et la personne à qui le sultan a donné le district en bénéfice.

Réponse.

Louange à Dieu. La solution en l'espèce sera en faveur du planteur ou de son héritier, car la coutume en ceci, observée par les rois de ce palais, est qu'ils ne se substituent ni leurs délégués ni les planteurs, mais entérinent la plantation, en prélevant leur part de fruit, à l'exception de la part du preneur à complants. Et Dieu est le plus savant [1]. »

Le juriste opine en faveur des paysans, tirant argument d'une tradition de la cour tlemcénienne, elle-même fondée sur la doctrine du bail à complants. Mais une incertitude majeure, ou, si l'on veut, un mystère domine ces débats. La vieille controverse sur le statut des terres du Maghreb (« capitulation » *çulh'*, ou « conquête » *'anwa*) n'est pas seulement académique [2], puisqu'elle justifie les « attributions d'apanage » *iqt'â'* [3] par le pouvoir, aussi bien que l'imposition fiscale, [4] laquelle peut être ainsi concédée ou affermée. Ce régime, représenté dans tous les pays musulmans, se prolongera parfois très loin dans la période contemporaine. La terre « Makhzen » [5] ou de *z'âhir* [6] ne se confond du reste nullement avec les « terres mortes » [7]. Proie tentante, avec ou sans fiction légale, que cette terre du pouvoir. « Les Bédouins l'ont prise, conformément à ce que vous savez d'une prise bédouine » [8]. Les accapareurs se contentent-ils de l'usufruit, en respectant le droit éminent de l'État? L'un et l'autre se trouvent sujets à désuétude ou contestation dès qu'à la base se modifient les rapports de force. Comme c'est collectivement que s'exercent en général les reprises, on a affaire à des « terres de tribu », la commune renommée et le rapport des forces créant alors présomption : *ard' mansûba ilâ...* [9]

1. P. 43 b, 1. 1-12.

2. Je m'écarte de l'opinion de R. Brunschvig, *La Berbérie orientale sous les Hafsides*, t. II, p. 179. Cf. dans nos *Nawâzil*, dissertation sur les terres du Maghreb, pp. 45 b, 1. 25 sq. ; 46 b,1. 4 *de fine* sq. ; *al-bilâd al-gharbîya*, p. 47 b, 1. 18.

3. « Est licite la concession de la terre *'anwa* », p. 43 b, 1. 19. Un exemple : p. 24 b, 1. 22.

4. Cette imposition se fonde sur le *kharâj*. Mais il s'y ajoute quantité de « redevances » coutumières *waz'îfa*, plur. *waz'â'if* (mot ici écrit *wad'îfa*), de *gharâmat*, de *malâzim*, etc. Cf. p. 23, 1. 4 *de fine*. Il est bien difficile, quoi qu'en dise le juriste, de distinguer le *waz'îf mu'tâd 'alâ'l-ard'*, « la redevance terrienne habituelle », de la pure et simple exaction.

5. P. 44, 1. 3.

6. P. 45 b, 1. 32.

7. La distinction est également faite entre *bayâd'* et *sawâd*, p. 55 b, 1. 18.

8. Les traits d'une ironie souvent impuissante abondent dans le texte.

9. P. 44, 1. 4 et 7. Il s'agit d'un ensemble dit *al-chamra* dans la région de Tlemcen.

On entrevoit, sur l'étendue de ce nous appelons la surface agricole utile, base des calculs de nos économistes, une prédominance de la friche et de la forêt, mais aussi, lorsque les conditions climatiques s'y prêtent, une poussée du *'âmir* « mise en valeur » sur ses « dégagements » *ghâmir* [1]. D'où bien des conflits, qu'un processus déjà entamé de sédentarisation ne peut qu'aggraver. Dans cette compétition, la force expansive revient au détenteur de la force motrice, je veux dire au possesseur d' « attelées de labour » *zawja*, prononcé *zûja*, plur. *zwaj*. [2] Le mot en vient à désigner la superficie labourable par l'attelée en une saison. Mais cette force motrice est aussi une force sociale et politique, puisqu'elle se ramène en définitive à la disposition de friche et de pâquis, donc d'espaces libres. Et le détenteur d'espaces dispose de toutes sortes de moyens pour mobiliser aussi la force de travail humaine, sous forme de corvées.

« *Question* posée à Ibn Marzûq.

Un homme d'entre les notables de tribu reçoit du sultan un territoire pour jouir de ses taxes. Il fait pression sur les gens de sa chefferie au moment du labour et leur prend du grain par exaction, et leur enjoint de labourer une terre usurpée avec leurs bœufs. Il y fait travailler des khammès ou les propriétaires des bœufs. Au moment de la moisson il la leur fait faire. Il se peut qu'il ait rassemblé avec eux d'autres gens pour la moisson, le dépiquage, le vannage, le tri, le mesurage et le transport dans ses propres réserves avec leurs bêtes, sous leur conduite. Il leur prépose à cet effet l'un de ses serviteurs, pour les actionner dans ces tâches, de telle sorte qu'ils les fassent contraints par lui, étant entendu qu'il ne vise pas la propriété éminente du sol, non plus que celle des bêtes de labour ou de transport, mais d'usurper leur usage sur leurs propriétaires.

Faudra-t-il l'adjuger (ce grain) à l'usurpateur, à charge pour lui de leur payer le mesurage et leur salaire, de telle sorte qu'il lui soit permis d'en disposer par vente, consommation, don, aumône ? Est-ce que les preneurs par achat, aumône, seront couverts (sens douteux), ou bien faudra-t-il répartir le grain entre ceux qu'une nécessité y contraint ?

Ou bien faudra-t-il ne pas lui en adjuger la propriété, de telle sorte qu'il ne puisse en user d'aucune manière ? Ou faudra-t-il l'adjuger à ceux qui s'en sont occupés de leurs mains et de leurs attelages, ou au maître de la semence ou à celui de la terre ? Ou encore se contentera-t-on de l'adjuger au maître de la semence et à celui de la terre, à charge pour eux deux envers les autres d'un salaire d'équivalence pour le travail des personnes et des bêtes ? Ou encore imposera-t-on le salaire à l'usurpateur à titre d'associé des prestateurs de la semence et de la terre selon évaluation ?

Nous voulons que le jugement se manifeste à nous en l'espèce, ne fût-ce que par un signe référant aux auteurs du rite qui ont traité des différents aspects en l'espèce. Car c'est là une occurrence fréquente chez nous. Des gens de la masse attaquent ceux qui, étudiants ou affidés, détiennent ce grain du fait de l'usurpation [3] ».

La situation est telle, parfois, que le cultivateur n'ait d'autre recours que de demander à un personnage influent, contre part de récolte, [4] sa protection. Plus généralement, l'entraide des petits constitue leur seul moyen de résister à la lésion. Encore est-elle le plus souvent dissymétrique, le capital terrien ou mobilier pesant sur le « travail » *'amal*, ou plutôt « service » *khidma*. Les minutieux équilibrages du droit d'association [5] entrent-ils dans les faits, ou ne font-ils que couvrir l'inégalité ?

1. Notre texte utilise les alternances *mah'ruth/ma't'ûl*, p. 44, l. 6, et *bayâd'/sawâd*, p. 55 b, l. 18.
2. Cf. R. Brunschvig, *La Berbérie orientale sous les Hafsides*, t. II, p. 50. Le mot revient constamment dans les *Nawâzil* : ainsi p. 43, l. 23; p. 44 b, l. 8; p. 50, l. 31; p. 56, l. 14; p. 59, l. 8-9, etc.
3. P. 38 b, l. 8-17. Ce passage entre autres a été comparé au passage correspondant du manuscrit de Rabat (numérotage interne : 49 ; pagination du manuscrit : p. 88, l. 15 sq.).
4. P. 25 b, 1. 12 sq.
5. Ainsi espèces p. 23 b, 1. 16 ; p. 24, 1. 9 sq. ; p. 24 b, 1. 5 sq.

L'idéal serait une commutabilité parfaite, comportant même le mélange de semences dans une seule musette,[1] et une tolérance réciproque *musâmah'a* allant jusqu'à ne pas faire entrer en compte les cultures de légumes ou les consommations en vert[2].

A défaut de ces mœurs bucoliques, le droit, forcément plus ratiocinateur que la coutume, ajuste de délicates équivalences entre les facteurs de la production : la terre + les semences + l'attelée + les frais de culture + le travail. Cependant, ce rythme quintenaire, que semble postuler l'écologie, puisque le rendement moyen est de cinq à la semence, se déséquilibre sous toutes sortes d'influences : surévaluation de l'apport foncier[3], évocatrice de la faculté qu'a le propriétaire ou concessionnaire de protéger le cycle agricole contre les exactions ; en cas de bonne récolte, nécessité de faire appel à des « extras » au moment du coup de feu de la moisson[4] ; pratique d'avances plus ou moins usuraires de nourriture *'awla* consenties au travailleur en cours d'année[5].

Sur ce dernier point, le juriste se montre des plus réticent. Est-ce par scrupule académique ? Il sait pourtant que le « manouvrier ne se fait tel que par besoin »[6]. Il donne en définitive son acquiescement circonspect, toutes les anomalies qu'offre en la matière la coutume par rapport à la Loi étant reçues l'une après l'autre, selon une curieuse gradation[7]. Après tout, le khammessat, qui préoccupera encore les colonisateurs en plein XXe siècle, n'est-il pas, plutôt qu'un salariat vicié, une association justifiée par le besoin social ? Au moins peut-on feindre de le considérer ainsi,[8] sous peine de soulever le scandale et la protestation[9].

Protestation de qui ? Des propriétaires ainsi privés d'un personnel exploitable ? C'est probable. Mais aussi des khammès eux-mêmes, dont de nombreuses espèces illustrent la combativité[10]. La rétribution au quint de récolte est historiquement plus avancée que d'autres types de prestation, auxquels se réfèrent aussi les *Nawâzil* : corvée discrétionnaire, ou services du *khadîm*, assez peu distincts de ceux de l'esclave domestique. Mais pas plus la coutume que la Loi ne le laissent dépourvu de recours. Il peut à son tour faire jouer l'arme économique. Pourquoi chercherait-on à le gagner par des avances alimentaires, ou à le retenir en l'endettant, s'il n'était capable de quitter le travail ?[11] Il y a même des cas où le marché de la main-d'œuvre, comme nous dirions, lui étant favorable, il pose ses exigences, et dit au fellah : « Je ne pren-

---

1. P. 25 b, l. 25.
2. P. 25 b, l. 4 sq. ; p. 26, l. 10.
3. Comme dans l'espèce p. 24 b, l. 5 sq.
4. Contre rétribution forfaitaire : c'est la *muqât'i'*, p. 42 b, l. 13.
5. P. 42 b, l. 21-22.
6. P. 25, l. 1.
7. Toute l'espèce p. 24 b, l. 7 *de fine*.
8. Cf. la trad. du petit traité d'AL-MA'DANI sur l' « Association de khammessat » dans nos *Etudes d'histoire rurale maghrébine*, 1938, pp. 127 sq.
9. Cf. AL-MA'DANI, *ibid*, p. 136.
10. Au point qu'il y a aussi parmi les khammés des hors-la-loi ! Cf. la curieuse espèce, p. 39 b, l. 21-22.
11. P. 23 b, l. 5.

drai en main ton attelée *lâ ah'bis zawjak*, que si... », ou « Je ne moissonnerai pas à moi seul... », etc. [1]

Un tel trait n'est pas seulement à rapprocher d'autres, témoignant de la latitude que ces mœurs violentes ouvrent aux malheureux de s'affirmer ou même de s'insurger contre la lésion : aspect institutionnel à retenir. Mais encore il évoque un passage historique. On pressent une société en marche vers la division du travail et la stratification socio-économique, processus qu'il faut sans doute mettre en rapport avec la sédentarisation des Bédouins.

Les Bédouins

« J'ai posé à Abû'l-Fad'l al-'Uqbânî la question suivante... Notre bourgade (Mazouna) appartient, comme vous le savez, à des Arabes. Ils ne s'inquiètent nullement de ses intérêts, non plus qu'ils ne la protègent contre leurs ennemis d'entre les Arabes... Or, notre rempart est en ruine. Je voudrais faire une collecte parmi nos concitoyens pour le réparer, de façon à nous assurer la sécurité, que nous soyons faibles ou forts. Mais certains d'entre nous vont peut-être lésiner ou refuser leur contribution... Puis-je les y obliger ?... » [2]

Ce qui nous retiendra dans ce cas d'espèce, ce n'est pas le problème juridique posé, à savoir la force exécutoire d'un édit communal que ne reconnaît pas la loi, ou du moins qu'elle feint de résoudre en obligations individuelles. C'est la mention d'Arabes, c'est-à-dire d'*A'râb* ou « Bédouins », ceux de qui, voici un siècle, Ibn Khaldoun dénonçait les ravages dans un texte d'ailleurs trop unilatéralement interprété. Ces Bédouins redoutés [3] « font les maîtres *mutaghallibîn* sur le pays, étant donné la faiblesse du pouvoir. Tantôt ils le servent. Tantôt ils se rebellent. Ainsi dans nos contrée les B. 'Amer et les Suwayd. [4] »

Ces deux groupements comme leurs pareils vivent dans « une oscillation permanente entre la sécession totale et la soumission absolue, avec de multiples degrés intermédiaires ». [5] Leurs rapports avec les 'Abdelwâdites sont sans doute plus serrés que ceux d'autres Bédouins avec les dynasties de Fès et de Tunis. C'est là une originalité de Tlemcen. [6] Mais cette alliance pleine de sève est aussi pleine de dangers. Au XIV[e] siècle, la défection de ces alliés peu sûrs entraîna l'occupation de Tlemcen par les Mérinides [7]. Au XV[e] ils intriguent contre leur suzerain auprès du roi de Tunis [8]. Voilà des problèmes très présents dans les *Nawâzil.* Car les Suwayd dominent Mazouna depuis le milieu du XIV[e] siècle. A cette époque Abû H'ammû II avait affecté la bourgade aux émirs de la famille Banû 'Arîf, au même titre que le château de Tawghzut, où Ibn Khaldoun composa les *Prolégomènes* [9]. Les Suwayd,

1. P. 24 b, l. 16 ; 23 b, l. 7. On touche dans cette espèce le vice fondamental du khammessat aux yeux du *fiqh*. Si c'est bien une association au cinquième, 1°) pourquoi le khammès serait-il dispensé des frais « de soc et de charrue », et 2°) pourquoi aurait-il à moissonner plus que son cinquième ? Le juriste ne peut en l'espèce que capituler devant la coutume.

2. P. 3 b, l. 8 *de fine*. Cf. aussi l'espèce p. 7 b, l. 3 sq. « Notre bourgade, comme vous savez, ses habitants sont esclaves, ou presque, *mamlûkîn aw chibh mamlûkîn*, d'émirs bédouins. L'émir vient à la maison du sédentaire, y entre sans autorisation, comme dans son bien, lui, ses enfants et ses suivants... »

3. « Par peur des Arabes », p. 68 b, l. 24. Vente consentie par peur, p. 16 b, l. 1.

4. P. 70, l. 1 sq. Cf. encore, p. 84 b, l. 21.

5. R. Brunschvig, *op. cit.*, t. II, p. 58.

6. Ibn Khaldoun, *Histoire des Berbères*, trad. de Slane, t. III, p. 472.

7. Fès intrigue avec les Suwayd, comme Tlemcen avec les Dawâwida.

8. Bargès, d'après Zerkechi, *Complément* p. 353.

9. G. Marçais, *Les Arabes en Berbérie*, 1913, p. 591.

au début du XV[e] siècle, dominaient le territoire compris entre Tlemcen et l'Ouarsenis, Arzew et le Chott. Et leur transhumance d'hiver les entraînait loin à l'intérieur du Sahara. Depuis ils ont décliné, plus rapidement que d'autres peuplades.

Plutôt que de tribus, c'est de leurs querelles internes que parlent les *Nawâzil* : nouveau trait peut-être de ce morcellement continu dont semblent affectées les morphologies maghrébines, et qui fait qu'il n'est déjà plus question des grandes « races » arabes ou berbères, comme du temps d'Ibn Khaldoun, mais de leurs subdivisions, qui à leur tour se subdivisent. Faut-il voir là une conséquence de l'occupation des plaines, de l'insertion progressive des pasteurs dans une économie agricole, une conséquence donc de la sédentarisation continue des Nomades ? Ce serait là la contrepartie des suzerainetés, des apanages, des bénéfices, des redevances, bref de tous les rapports dissymétriques dont ils bénéficient. On développera plus bas cette hypothèse. Quoi qu'il en soit, les jurisprudence de Mazouna, plus que de luttes entre peuplades ou tribus, se préoccupent de conflits entre sous-groupes ou fractions : attaques de villages, lutte de ligues, *fitnat al-çuffayn,*[1] auxquelles participent les femmes,[2] disputes causées par les chasses au lévrier, qui gâtent les récoltes[3], interception de caravanes et de convois, brigandages de diverses sortes : d'honneur, crapuleux ou banal, voire normal, le tout dans une atmosphère obsédante de violence et d'insécurité. Un terme revient souvent, en effet : celui de *jabâbira* ou de *ghaççâbîn*, « dépradateurs, oppresseurs »[4]. Et la plus grave de ces conduites est imputée, selon une synonymie à peu près constante, aux « Arabes ».

« Les Arabes de notre temps[5] » avait dit Ibn ʻAbd al-Salâm à propos de Bédouins d'Ifriqîyya, « n'ont d'autres activités que d'attaquer, de piller les biens des voyageurs ». Sera-t-il licite de leur acheter des denrées suspectes, ou même des bêtes de leur propre élevage ? Un saint, recevant un jeune homme qui étudie le Coran chez les Bédouins, monte comme eux à cheval et les suit dans leurs expéditions, lui prescrit de les quitter, en tant que préalable à toute vocation religieuse[6]. De l'impiété à l'infidélité et à l'hérésie, il n'y a qu'un pas! Ces dominateurs omniprésents sont à traiter — prudemment, certes, et par la rouerie plus que par la réplique ouverte — comme des hors-la-loi, contre qui le *jihâd* lui-même, ou « guerre canonique », devrait s'imposer[7]. Propos singulier à une époque où l'entreprise des Chrétiens sur les côtes d'Afrique devrait mobiliser les énergies musulmanes. Il est cependant prononcé, voire professé...

Il est vrai que la détestation des Bédouins n'est qu'une forme de contestation de l'ordre des choses. Ni plus ni moins qu'un signe entre autres de la conscience malheureuse[8]. Tant s'en faut, en effet, qu'il s 'agisse seulement en l'espèce d'effraction à l'ordre établi. Car l'effraction entre, si l'on peut dire, dans la normalité. Les Bédouins dans bien des cas, par dévolution expresse ou tolérance du pouvoir, sont devenus les gouvernants *h'âkimîn*[9]. Leur émir, mot constamment employé pour

1. Ainsi pp. 79 b, 1. 16, 19, 21, 25 ; 80, l. 11, 19 ; 81, 1.6, 3 *de fine* ; 81 b, 1. 23, 3 *de fine.*

2. P. 76 b, l. 10 sq.

3. P. 23 b, l. 9.

4. P. 33 b, l. 27 ; 34 b, 1. 1, 20 ; 40, 1. 5 *de fine* ; 68 b, 1. 7, 24.

5. P. 31 b, l. 4 sq.

6. *Bustân*, p. 206. Le bédouinisme arabe rejoint sur ce plan le paganisme berbère. Au Maroc, des confréries hétérodoxes, à rites suspects, portaient le nom de « Bdâdwa » ; cf. MICHAUX-BELLAIRE, *Le Gharb*, 1913, p. 250.

7. P. 84 b, l. 20 sq. Consultation demandée à Ibn ʻArafa par Ah'mad al-Marîdʻ.

8. Cf. aussi l'allusion pessimiste aux « rois du temps », « cadis de l'époque », etc.

9. P. 38, l. 13.

désigner leurs chefs, est le *qâ'id* du district. Trop souvent, il y multiplie l' « iniquité » ou « déni de justice » *al-z'ulm*. S'arrogeant compétence judiciaire au moins au pénal, il a dans le douar ses espions, qui alternativement dénoncent le délinquant, vrai ou supposé, ou exigent de lui le prix de leur silence [1]. Non contents de s'arroger compétence au pénal, [2] les suzerains imposent, quand ils le peuvent, un cadi de leur choix [3]. Celui-ci n'y va pas de main morte : il prononce des sentences de mort [4]. N'est-ce pas lui qu'il conviendrait de mettre à mort en tant qu'apostat ? Hélas ! ce n'est là qu'un vœu pieux. La judicature légale, à l'abri, sinon des remparts de la ville, puisqu'ils se sont effondrés, mais du moins d'une sorte de consensus communal — plus proche il est vrai de la coutume ancestrale que de la Loi — aura beau faire jouer solidarités et réparations, [5] l'exaction n'en est pas moins universelle. Et l'on ne trouvera pas toujours un saint secourable, comme Sidî al-Hawârî pour châtier le méchant émir en le faisant périr d'accident au cours d'une fantasia [6].

Bref, les Bédouins restent tels que les ont décrits Ibn Khaldoun, et après lui son imitateur le cadi grenadin Ibn al-Azraq, « gens de Nature » [7], unis par le seul esprit de groupe, incapables de construction institutionnelle. Ce n'est pas qu'ils manquent de vertus : l'hospitalité, par exemple [8] (mais leur nourriture est-elle licite ?) [9], la bravoure [10]. Mais ces « poétiques mandrins » — comme devait bien plus tard les appeler un saint-simonien d'Algérie — sont loin d'apparaître à leur avantage dans les jurisprudences [11]. Celles-ci au contraire poussent au noir, et l'on peut soupçonner leur collecteur de quelque partialité. Cela s'explique. Mazouna justement à l'époque avait à souffrir de dévastations bédouines. Un demi-siècle après nos *Nawâzil*, Léon l'Africain [12] va la décrire ainsi : « Sa dernière ruine fut consécutive à la domination des Arabes, si bien qu'aujourd'hui peu d'habitants y sont demeurés... Ils sont tous partis parce que les Arabes les pressurent trop. Les terrains de culture sont bons et productifs. » On goûtera le raccourci des deux dernières phrases.

Le contexte culturel

Les *Nawâzil* ne peuvent et ne veulent nous livrer qu'une face de la culture musulmane : le *fiqh*, ou « droit jurisprudentiel », par opposition à la théologie et aux belles-lettres. Du temps même de leur auteur, ces autres genres avaient au Maghreb d'éminents champions : le théologien al-Sanûsî, [13] par exemple, dont les célèbres traités, d'une orthodoxie « étroite », ont fixé pour longtemps les sciences religieuses au

1. P. 37, l. 6 sq.
2. P. 39, l. 11 sq.
3. P. 70, l. 3.
4. P. 78 b, l. 13.
5. Ainsi p. 39, l. 11 sq.
6. *Bustân*, p. 264.
7. Cf. J. BERQUE, « Problèmes de la connaissance au temps d'Ibn Khaldoun », *Contributions à la sociologie de la connaissance*, 1967, p. 35 sq.
8. P. 134, l. 3 *de fine* ; p. 125, l. 2.
9. P. 133, l. 18-19.
10. P. 76, l. 11 sq.
11. Le témoignage des Bédouins n'est accepté qu'avec circonspection, cf. p. 71 b, l. 13 ; p. 73, l. 1 sq.
12. Trad. Epaulard, 1956, p. 347.
13. *Bustân*, p. 270 sq. ; L. GARDET et ANAWATI, *Introduction à la théologie musulmane*, 1948, p. 78 ; A. BERQUE, *L'Algérie terre d'art et d'histoire*, 1937, p. 172.

Maghreb ; l'historien al-Tanasî à qui nous sommes redevables d'une histoire outrageusement laudative mais détaillée des souverains de Tlemcen. [1] Sur le plan même du droit, notre Mazouni ne peut se comparer à plusieurs de ses contemporains. Lui n'est qu'un studieux, un modeste. Toute sa contribution consiste dans la collecte et l'assemblage. De son temps même des maîtres prestigieux pratiquent à Tlemcen la *muchâraka*, « l'omniscience ». Leurs leçons passent de l'*Eisagogê* de Porphyre aux grands traités d'*uçûl*, et de la grammaire à l'exégèse, sans oublier la versification. Notre auteur nourrit des ambitions plus restreintes. La médiocrité de son propos retentit sur celle d'un style, que n'émaillent que fort rarement des citations littéraires [2]. Mais cette médiocrité mérite l'indulgence, car elle est, à beaucoup d'égards, celle de son milieu provincial, et peut-être même, au-delà des illustrations d'école, celle de son temps.

Depuis longtemps au Maghreb « une crise régnait sur le marché des sciences rationnelles à Fès comme dans le reste du Maghreb... Les Maghrébins ne s'intéressaient qu'à la grammaire, au *fiqh* et à l'étude du Coran : tous moyens de parvenir au magistère temporel ». Ce dernier couronnait plus souvent les qualités du saint que celles du savant. Ce n'est pas que les esprits curieux fissent défaut. Les relations des Maghrébins avec l'Orient entretenaient en la matière d'utiles échanges dont profitèrent un Ibn Zaytûn, un Bisât'î, un Muh'ammad b. Qâsim al-Qaysî. Ces derniers seront les maîtres de professeurs du temps des Sa'adiens : al-Manjûr, al-Qaççar entre autres. Tel est du moins l'avis d'un oriental [3] dans la notice qu'il consacre, au XVIIe siècle, à l'un de ces docteurs. Dès le milieu du XIVe siècle, l'affaiblissement culturel paraît en effet s'être prononcé, sensible à des indices internes qu'Ibn Khaldoun après al-Abilî sut finement relever : la part grandissante de la mnémotechnie, par exemple, le goût des Abrégés, la mode des « notes de cours » ou *taqâyîd*. Faute d'une histoire de la culture maghrébine qui puisse différencier suffisamment les lieux, le moment, les écoles, sinon les individus, on peut considérer que la décadence s'aggravait encore du temps des *Nawâzil*. L'impression se confirme lorsqu'on lit ce que plus tard le biographe Ibn Maryam, si précieux pour notre connaissance des ulémas et des saints de la région et de l'époque, retiendra de la vie de ces personnages comme digne d'être proposé à l'admiration des lecteurs : l'anecdotisme le plus irrationnel, l'édification la plus naïve.

Cependant si, relativement à d'autres époques et à d'autres pays musulmans ou européens, le bilan est pis que médiocre : complaisant à lui-même, il n'en reste pas moins qu'aux yeux des intéressés, la vie culturelle d'une capitale comme Tlemcen apparaissait toujours comme riche d'enseignements et d'exemples. Selon quels critères les vrais mystiques, les vrais théologiens, les vrais juristes se distinguent des faux [4] — car la distinction est faite et de façon parfois acerbe — c'est au milieu lui-même qu'il faut le demander. Donc à ses interprètes, jurisconsultes et cadis. A leurs yeux, ce qui compte les plus, c'est le service social ou *maçlah'a*. La science se prouve elle-même. « Quiconque est réputé pour sa piété et son savoir peut enseigner et délivrer des consultations », [5] sans qu'on s'inquiète de chercher si tel ou tel

1. Celle qu'a exploitée BARGÈS, *op. cit.*
2. Par exemple pp. 105, 181. Citation d'Ibn Qutayba, p. 47, l. 9. Citation de Jarîr, p. 121 b, l. 13. On ne compte pas ici les vers mnémotechniques, par exemple pp. 96 b, l. 27 sq. ; 97, l. 26-27 ; 101 b, l. 18 sq., etc.
3. AL-MUH'IBBÎ, *Khulâsat al-Athar*, t. IV, p. 126, l. 16 sq. Cf. AL-MAQQARÎ, *Azhar al-Riyâd* éd. 'Abd al-Majîd, t. III, 1946, pp. 26, 31 ; t. VII, au sujet d'al-Abilî, p. 167 sq., 197 etc.
4. P. 84 b, l. 9 *de fine*.
5. P. 51 b, l. 29 sq.

maître lui en a donné licence. Il est, en effet, des autodidactes. Du moins pourrait-on le dire, si toute science, en définitive, ne venait de Dieu, fût-ce par les voies imprévues de l'illumination.

Un critère, bien sûr : l'orthodoxie. Elle a son cadre : le sanctuaire où la vie du dévot peut s'écouler sans compromission d'aucune sorte. Un Ah'mad b. al-H'asan al-Ghumârî (m. 1469), dont la carrière, avant de fleurir à Tlemcen, s'était poursuivie dans des petites villes comme Nedroma, Honeyn, Hennaya, fut un *mulâzim* presque total.[1] La mosquée, dont des fondations pieuses assurent l'entretien, est une institution solide. Elle a ses personnels rétribués : imam, muezzin ; ses mobiliers de nattes, tapis et luminaire. Elle offre, dans ce milieu violent et rapace, un havre de sécurité et d'indépendance, voire d'accumulation économique[2]. Elle exerce, non seulement une fonction sociale privilégiée, mais un rôle culturel de premier plan.

Forte de sa dignité canonique, de son antiquité institutionnelle, elle peut affronter sans crainte, sur le plan pédagogique, les divisions de travail que, depuis un siècle à peu près au Maghreb, instaure la *madrasa*[3]. Ainsi, à Fès et à Tlemcen, de ces bâtisses à patio interne, salles en face à face et logettes d'étage, où la générosité des princes s'étale en volumes orthogonaux et surfaces historiées. Il se fonde aussi des *madrasa*-s dans les villes secondaires, telle Mazouna, et même dans les campagnes : simples annexes, alors, de la *zâwîya*, sorte de « monastère »[4] où les affidés d'un saint homme ou d'une congrégation poursuivent leurs exercices et accumulent leurs profits.

De la dévotion canonique, qui règne au « sanctuaire » *masjîd*, à l'école où se transmettent les sciences musulmanes, et à la *zâwîya*, davantage tournée vers le mysticisme, trois formes architecturales répondent donc à trois fonctions[5]. Bien qu'elles se conjuguent souvent en un seul ensemble, comme dans ce haut lieu tlemcénien d'al-'Ubbâd, sanctifié par le souvenir du « Pôle » Abû Madyan, elles évoquent une gamme également diversifiée de rôles sociaux et d'attitudes psychiques. Cette différenciation s'aiguise selon des variations typologiques où prévaut selon le cas l'orthodoxie bien tempérée, l'effervescence spirituelle, une légitime professionalisation de l'enseignement[6], ou le compromis détestable avec des rites exorbitants. Et l'on sait jusqu'à quelle dangereuse intensité, propice à l'excès et à l'erreur, ceux-ci peuvent aller dans des massifs encore peu touchés par la culture citadine.

Mais, même dans les régions profondément islamisées, la magistrature canonique doit sans cesse veiller sur les innovations. Il y en a tant, qu'il faut, en la matière, se montrer compréhensif. Il en est d'antiques, autorisées par la tradition même des Compagnons du Prophète. Il en est de récentes, imputables au mysticisme populaire et à l'expansion des marabouts. Cette variété même commande l'examen de chaque cas et la distinction chanceuse de l'opportun, du tolérable et du pernicieux[7].

---

1. *Bustân*, p. 32. *Mulâzim* « attaché à un sanctuaire ».
2. Elle peut vendre le surplus des offrandes reçues, p. 60, l. 19-24.
3. Poussée de *madrasa*-s rivales, p. 57, l. 3 et 8 sq. Cf. p. 46, l. 32 sq ; *kathrat t'alab al-'ilm*.
4. Le mot revient très fréquemment dans notre texte.
5. Sur les rapports entre *masjîd* et *madrasa*, p. 46, l. 2 sq., 29 sq.
6. Le salaire de l'enseignant est licite. « La science péricliterait de la misère des savants qui, si on les privait de salaire, se détourneraient de l'étude *al-ta'allum* vers la quête de moyens d'existence », p. 51 b, l. 34.
7. D'où l'importance de la « pratique judiciaire » ou *'amal*. Cf. p. 118, l. 13-15 *de fine* ; p. 118, l. 14 et 14 *de fine* ; surtout p. 118 b, l. 17. Et encore, voir p. 119, l. 23.

« La *bid'a* entre dans ce qui n'était pas de la religion, puis y est entrée, c'est-à-dire qu'elle a été introduite sans fondement légal. Car nous disons : ce qui a été introduit, alors que sur ce point la Loi faisait silence par atténuation bienveillante envers la créature, mais que rien ne récuse et qui ne récuse rien, voilà ce que nous appelons l'*heureuse* innovation. Heureuse, car elle ne heurte ni la *Sunna* ni son peuple, ou bien ce dont la jurisprudence atteste le bon effet... Quant à l'innovation *prohibée*, c'est celle qui a des caractéristiques contraires. »[1]

La dissertation, qui énumère pêle-mêle un grand nombre de *bid'a*-s, de gravité et d'ancienneté fort inégales, serait-elle si hétéroclite si le juriste ne se réservait de la sorte une latitude de jeu ? Il est vrai que cela engage terriblement sa responsabilité sociale. Des variations aussi amples sont propres aux luttes de coteries et aux compétitions d'intérêts. Si l'atmosphère de la ville enrobe celles-ci de bonnes manières et de bien dire, sinon de bonnes mœurs, beaucoup de rudesse et de démesure les aggravent dans les secteurs tribaux. Les juristes de formation citadine observent sans indulgence ces vicissitudes, dont ils sont parfois saisis. Ce qui nous vaut de nombreux cas d'espèce. Les personnels qui s'agitent dans *madrasa*-s et *zâwîya*-s joignent dangereusement l'âpreté de ruraux encore mal dégrossis aux malices du lettré. Les ruses de la paroles servent trop souvent à abuser les simples. La science de l'écrit conduit parfois à la rédaction de grimoires magiques. La thaumaturgie guette chaque initié. De telles médisances, de telles haines divisent ce monde de *chaykh*-s, de muezzins, d'imams et d'étudiants, que plusieurs jurisconsultes refusent créance au témoignage de l'un d'eux contre un autre.[2]

Cela, c'est l'aspect négatif. Le positif c'est l'appétit d'étude, le prestige du haut savoir, la référence obstinée à des modèles culturels. Que ceux-ci s'interprètent dans un sens théologique ou mystique, plus que de science ou d'art profanes, comment s'en étonner ? La poussée du sacral paraît fermer de plus en plus les perspectives rationalistes d'un Abilî ou d'un Ibn Khaldoun. Il y a des saints illettrés, comme al-Hawârî, d'Oran (m. 1439), qui n'en opèrent pas moins des prodiges. D'autres en viennent à une sorte de fidéisme, comme al-Barnuçî dit Zarrûq (1442-1493). Un Sanûsî, qui nous paraît tellement sec, frappa les contemporains par sa tendresse à l'égard des animaux, le don des larmes, la méditation sur les ruines dont le Maghreb se couvre. Plus encore qu'Ibn Zakrî le professeur (m. 1493) et qu'al-Tanasî le chroniqueur (m. 1493), il exprime un idéal d'époque : « Ses sermons étaient persuasifs et faisaient frissonner d'épouvante ». En lui la plus haute science, loin de se confirmer dans l'abstraction, se pénètre donc d'affectivité. Sans doute une certaine orthodoxie se fait-elle scrupule de tels élans. Elle voudrait garder à la prière musulmane sa pudeur à l'égard de tout excès individuel, et, si l'on peut dire, sa « configuration sociologique » *hay'at ijtimâ'îya*[3]. Mais ce n'est là qu'un combat d'arrière-garde. Toutes les évolutions : essor du mysticisme confrérique, à la suite d'al-Châdhulî, expansion des marabouts, demain expansion des *churafâ'*, imprégnation du *m'a'qûl* lui-même, ou « théologie rationnelle », par le sentiment — tout cela va dans un seul sens, qui semble, au rebours de ce qui se passe sur la rive Nord de la Méditerranée, outrer l'un des possibles de la société maghrébine en oblitérant provisoirement les autres.

1. P. 117, l. 16 sq.
2. P. 73, l. 12 sq.
3. Je relie deux mots qui se trouvent à une ligne de distance dans notre texte, p. 118 b, l. 22 et 23.

Les marabouts

Ce terme, popularisé par l'ethnographie coloniale, revient partout dans les *Nawâzil*. Il ne désigne plus nécessairement des gens de *ribât'*, qui se retranchent du monde en vue de la guerre sainte. Celle-ci reste en vue, et revêt même, du fait des entreprises chrétiennes sur le littoral, une croissante actualité. Mais on entend extensivement par marabouts des gens d'oraison qui s'insèrent un peu partout dans la société campagnarde. Bien plus, le maraboutisme devient une qualification sélective de groupes, convergente avec la poussée de mysticisme populaire, et douée d'un fort dynamisme économique et social.

L'auteur des *Nawâzil* ne peut pas ne pas tenir compte d'un phénomène aussi profond. Non loin de lui, en 1453, mourait l'un de ces marabouts, Aberkân des Beni Rached, dont la vie regorgea de signes aussi extraordinaires que chiens qui parlent, sultans qui vous emprisonnent et de male peur vous relâchent, prodiges d'ânes et de lions, édifiantes singularités d'une existence ne ressemblant à nulle autre [1]. Abû Madyan, pôle du mysticisme maghrébin, avait-il été un marabout, ou seulement, si l'on ose dire, un saint [2] ? Toujours est-il que désormais il entre dans une hiérarchie de transmission initiatique, laquelle se combine avec l'hérédité de la *baraka* « charisme », pour doter tel ou tel personnage de puissances de rayonnement spirituel et d'aménagement social. Cette oligarchie, d'ailleurs disputée entre écoles, tendances, congrégations, se cherche des ancêtres ou autorités. En deçà d'Abû Madyan, elle se réclame des grands thaumaturges berbères du Maroc, auxquels même les savants de Fès avaient cru devoir rendre hommage : tels surtout Machîchî al-'Alamî (m. 1227), et Abû Ya'za (m. 1176). Au temps même des *Nawâzil*, chez les Chleuhs, s'éteint l'un de ces personnages extraordinaires, l'imâm al-Jazûlî (m. 1465) de qui le manuel, le *Dalâ'il al-Khayrât* n'a pas encore épuisé sa fortune dans tout l'Islam [3].

Ce fut un homme de l'Ouest extrême. Trait à noter. Selon les pieuses étiologies qui aujourd'hui encore attribuent la plupart de ces aventures à des gens venus de la fabuleuse Saguiet al-Hamra, le mouvement s'est propagé depuis le Sahara atlantique, en direction de l'Est. Autant dire qu'il répliquait géographiquement à celui des Banî Hilâl, en même temps qu'il le relayait chronologiquement. Les Arabes bédouins, apparus en Ifriqîyya vers le milieu du XIe siècle, étaient parvenus, dans la dernière moitié du XIIe, au rivage de l'Océan. Or c'est de cette époque que l'on peut dater le départ de la nouvelle propagation, qui vise, elle, l'Orient : retour aux sources ou réorganisation sémantique du Maghreb ? L'un et l'autre sans doute. Toujours est-il qu'une bonne part des réalités sociologiques de l'Afrique du Nord paraît procéder de ce jeu pendulaire entre Bédouins et marabouts.

Ces marabouts, dont les tombeaux illustrent encore tant de lieux du pays, étaient de leur vivant doués d'une sorte d'ubiquité. On en rencontrait jusque chez les pillards bédouins. Mais aussi dans les oratoires de la ville, où ils disputaient aux ulémas

1. *Bustân*, p. 78 sq.

2. Effectivement, il y a des marabouts qui deviennent des saints, et des lignées maraboutiques descendant de saints, p. 72 b, l. 3.

3. Sur tous ces points, A. Bel, *La Religion musulmane en Berbérie, Esquisse d'histoire et de sociologie religieuse*, 1938, p. 365 sq. ; H. Terrasse, *Histoire du Maroc*, 1950, p. 145.

les faveurs du populaire. La cité leur demande une intercession contre les envahisseurs[1]. Plus généralement ils promettent à un groupe rural et négocient avec lui leur protection contre les périls de ce monde et de l'autre. Leur établissement préférentiel est la campagne, où ils coopèrent avec d'autres forces sociales à une sorte de condensation sociologique.

Les services qu'ils rendent, les pouvoirs que leur attribue la masse sont grassement rétribués : par le souverain, en dotation de terres ou en dispenses fiscales, qu'ils échangent aussitôt contre une part d'association agricole[2] ; par les grands, en bénéfices immobiliers[3] ; par les fidèles, en fondations dont s'enrichissent les *zâwîya*-s, en offrandes dont le surplus sera monnayé, parfois même en fidéicommis sur les biens des pénitents. Toutes choses qui comportent de durables effets économiques, et notamment immobiliers.

La science orthodoxe considère ces pratiques avec méfiance. Parmi les marabouts, il est d'anciens *jabâbira* ou « oppresseurs »[4], qui peuvent l'être restés ; des charlatans, dont les manifestations appellent pour le moins la controverse[5] ; des rapaces qui se dérobent au devoir de l'hospitalité[6] ; des propagateurs d'innovations suspectes *bid'a*-s[7] ; des intrigants qui prennent parti dans les querelles de factions[8] ; des fauteurs de cérémonies étranges et de rites orgiastiques : danses en chœur avec battements de mains, va-et-vient de la tête, mélopées extatiques et tout le reste (et Dieu seul sait comment cela finit... [9]). Contre ces excès, proches de l'hérésie, contre ces abus, proches de l'escroquerie, contre cette concurrence enfin, tranchons le mot, la saine doctrine dispose de critères : la « juste mesure » ou *iqtiçâd* dans la dévotion ; la décence des mœurs ; le service social[10]. Voilà qui postule des examens nuancés et particularisés : un devoir de plus pour le magistère, et non le plus facile. Il s'en acquitte sans complaisance, sinon toujours avec plein succès.

La sacralité, en cette fin du XVe siècle, déborde toutes les forces légales. Marabouts, confrères, « substituants » *abdâl*, candidats à la « conduite » des masses *ri'âsa*, disputent non seulement au sultan, mais au juriste et au théologien le primat social[11]. Il est déjà beau que contre le confusionnisme et l'obscurantisme qui alignent ces rôles divers les uns sur les autres — trait « décadentiel » qui s'étale dans les biographies d'Ibn Maryam — le *fiqh* entende exercer sélection et qualification. En cette matière, comme en bien d'autres, que de fois ne doit-il pas se réfugier dans le compromis!

1. Les portes de Tlemcen sont toutes placées sous la protection d'un saint, *Bustân*, p.181 ; BARGÈS, *Complément...*, p. 328.

2. P. 23, l. 19. « ... c'est une coutume constante dans notre pays avec tous ceux que le sultan dispense ».

3. P. 26, l. 7 *de fine*.

4. Ainsi les marabouts qui étaient des « *jabâbira* avant d'entrer en *ribât'* » : ils n'en gardent pas moins leur apanage, p. 48 b, l. 8-9.

5. Ce doit être là un thème du temps. Un contemporain de Mazounî, Muh'ammad b.'Abbâs, m. 1466, consacre un opuscule au *tanzîh al-awlîyâ'*, pour réfuter les accusations d'al-Laqânî.

6. P. 132 b, l. 4 sq.

7. L'importance même des développements consacrés par les *Nawâzil* à la *bid'a* est à rapprocher de celle qu'elles donnent au phénomène maraboutique.

8. P. 73 b, l. 25 sq.

9. P. 132 b, l. 18 sq.

10. P. 124 b, l. 20 sq., *a contrario*.

11. Ces rivalités se développeront au Maroc dans les temps troublés de la fin des Saadiens. Cf. mon *Al-Yousî*, 1958, pp. 61 sq.

Repentance et grands domaines

Écoutons Ibn Khaldoun.

« Un peu avant notre temps, les Aulad-Mihya eurent pour cheikh un nommé Amer ben bou Yahya Ibn Mihya. Cet homme jouissait d'une haute réputation chez eux ; s'étant jeté dans le dévotion, il fit le pèlerinage de la Mecque et rencontra en Egypte le principal cheikh des Soufis, Youçof el-Kourani, et apprit de lui les doctrines de cette secte. Rentré au milieu de son peuple, Amer en convertit la plus grande partie aux opinions qu'il venait d'adopter. Il fit alors la guerre aux Noder, cette population nomade qui infestait le pays, et il ne leur donna aucun répit jusqu'à ce qu'un certain jour, étant à la chasse, il tomba dans une embuscade tendue par ses ennemis et y perdit la vie. [1] »

Il est des issues plus pacifiques à ces sortes de repentir. Leur signe est bien entendu l'oraison. Mais la *tawba* « résipiscence » n'est pas seulement un événement moral, caractéristique des retombées d'une vie trop ardente. C'est aussi un facteur de redistribution économique, notamment terrienne : péripétie d'une histoire qui oppose, en l'occurrence, sous le regard méfiant du magistère islamique, deux grands protagonistes : chefs bédouins et marabouts [2].

Que la plupart des grands de ce monde le soient devenus par des voies illicites, qu'ils aient grossi de biens mal acquis, qui pourrait en douter ? L'homme de loi scrupuleux se gardera de tout rapport juridique avec les prévaricateurs, fussent-ils au pouvoir [3]. Parfois même son scrupule lui interdira d'accepter les munificences de souverains. Mais, pour des raisons évidentes, c'est sur les gens de tribus que pèsent les méfiances les plus fortes. Beaucoup entrent parmi les *mustaghriqîn al-dhimma*, « noyés de culpabilité », scélérats et même hors-la-loi. Certains d'entre eux, au tournant de l'âge, entrent en résipiscence. Mais comment liquider un passif dont on ne connaît même pas tous les ayants-droit ? Le pénitent s'en remet à une personne « offrant toutes garanties de piété et de pratique ». Celle-ci lui ordonne de « sortir de tous ses biens et d'en confier la gestion à quelqu'un de sûr du point de vue de la religion, de la science et de la rectitude, pour les gérer dans les formes légales » [4]. Le curateur, dans ce cas d'espèce, est désigné, et surveillé par le juge. Mais il arrive que cette responsabilité incombe à « une collectivité de gens d'équité et de connaissance » [5], c'est-à-dire sans doute à une congrégation, autant dire à son *chaykh*. Supposons encore que le pénitent se soit mis à la discrétion de directeurs incapables ou rapaces, leurs initiatives soulèveront la plainte ou le scandale, à moins que le juge légal ne se saisisse lui-même d'un contrôle propre à faire sentir à ces irréguliers l'autorité éminente de la Loi. Mais prenons deux cas concrets.

1. *Histoire des Berbères*, trad. de Slane, t. I, 1925, p. 59.

2. Querelle amusante et significative, p. 2 b, l. 7 *de fine*. Des chefs tyranniques se sont arrogé un terrain de l'État. Des marabouts sollicitent d'entrer avec eux en association, puis, une fois installés, contestent la légitimité de leurs partenaires : « Votre semence est illicite ». Autre cas significatif : des marabouts sont razziés par les Bédouins, p. 39, l. 14 sq. Ils se feront rendre justice par le gouverneur, mais oublieront de restituer à un coassocié profane sa part de l'indemnité.

3. P. 34, l. 14 sq.

4. P. 34, l. 1 sq. ; l. 24 sq.

5. P. 31, l. 27 sq. ; 38, l. 9 sq. ; 39, l. 27 sq.

a) « Un homme d'entre les Bédouins parmi ceux qui font les maîtres et dont le groupe est réputé pour la tyrannie et l'aggressivité au Maghreb, et pour l'oppression du peuple partout où ils ont le pouvoir, cet homme s'en remet à Dieu.

Il se sépare de son groupe et se fixe dans une cité du Maghreb. Il consulte ceux qui y font autorité par la science et la dévotion. Ils lui prescrivent de sortir de tout ce qu'il possède en fait de biens, et de le répartir en raison de sa culpabilité totale. Après un certain temps, un tiers l'attaque en justice, en alléguant qu'il appartenait à un groupe de Bédouins tyranniques comme les premiers et qu'il voyageait avec eux pour commercer dans le Sud. Un parti attaqua l'autre. Le parti du pénitent eut le dessus sur celui du plaignant. Le pénitent était avec le parti vainqueur. L'intervenant perdit en l'occurrence tout ce qu'il avait. Il veut présentement le réclamer au pénitent. [1] »

b) « Un homme d'entre les oppresseurs bédouins veut se repentir et s'en remettre à Dieu. Il est en possession de beaucoup de biens, dont la plupart proviennent de l'usurpation et de l'iniquité, mais quelque chose aussi du *kharâj* « redevance canonique », d'une terre octroyée en apanage par le sultan, et dont il tirait des redevances en lieu et place du sultan.

Le pénitent ajoute que, de longues années durant, il détruisait et pillait dans son pays. Un groupe d'habitants se fortifia dans un lieu où ils abritèrent leurs personnes, leur biens et leurs enfants. Ils trouvaient le temps long. L'assiégeant le sut, grâce à la connaissance qu'ils ont les uns des autres. Il les fit descendre du fortin avec promesse de sécurité. Quand ils eurent quitté leur fortin, il fondit sur eux par traîtrise, les captura avec l'aide de ses compagnons de vice et d'iniquité, au point de ne rien laisser de leurs biens. Il ajoute que d'autres brigands bédouins fondirent sur son territoire pour en emporter les biens. Il les vainquit, assaillit les assaillants et fit sur eux grosse prise. [2] »

Les difficultés proprement juridiques que posent ces liquidations sont déjà suffisamment complexes : *quid* des victimes inconnues, ou disparues ? *Quid* d'une fraction éventuelle des biens provenant d'affaires licites ? *Quid* d'ayants-droit eux-mêmes disqualifiés par leurs crimes ? Que faire du restant de l'actif, une fois opérées les restitutions ? Quel minimum laisser au pénitent pour assurer son existence ? Et s'il s'enrichit à nouveau, légalement cette fois ? Comment sauvegarder la part de ses ayants-droit réservataires ? Que faire si son directeur de conscience l'a « mangé », et qu'il soit, lui, poursuivi derechef par ses propres victimes ? Et surtout comment considérer les donations, fondations et libéralités qu'on lui aura extorquées et qui lèsent les droits des créanciers véritables [3] ?

A qui se fier? Parmi les *chaykh*-s ou « maîtres » qui se proposent à la conduite des fidèles, beaucoup ne sont que « maîtres d'égarement ». Un pénitent « remet la moitié de son bien à son *chaykh* pour le répartir entre les ayants-droit. Mais le pieux personnage « mange » *akala* la somme. On dit alors au pénitent : sors de ce qui te reste [4]... ». Un chef Bédouin « s'installe pour étudier auprès d'un individu qui prétendait au *fiqh*. Il fit crier sur le marché de sa mouvance que personne ne pourrait y rendre justice, non plus que dans les tribus d'alentour, sinon le prétendu *faqîh*... [5] Le second cas d'espèce est infiniment plus grave que le premier. Quand le chef temporel organise à sa dévotion la *charî'a*, il est tout proche de la dissidence politique et peut-être de l'hérésie...

1. Pp. 34 dernière ligne à 34 b, l. 5.
2. Question posée au cadi *jamâ'a* de Fès, Ibrâhîm al-Yaznâsnî, p. 32 b, l. 9-15.
3. Longue et importante jurisprudence d'al-Ughlisî, p. 35, l. 23 et toute la page 35 b.
4. P. 40 b, l. 23 sq.
5. P. 69 b, l. 16 sq.

Les circonstances où le marabout rural bénéficiait de ces profitables repentirs devaient être fréquentes. Il ne faut pas croire qu'elles passaient sans protestation.

« Si vous considérez comme licite un prélèvement total ou partiel fondé sur ces différentes motivations, et que ceux qui l'exercent soient des marabouts ayant une *zâwiya*, et qu'ils prélèvent d'entre les mains du prévaricateur cet argent, puis le marabout se l'arroge à son propre compte ou à celui des *fuqarâ'* qui sont avec lui, mais qu'il n'en donne à ces derniers qu'une partie, et que les dits *fuqarâ'* lui réclament le reste, leur donnez-vous raison là-dessus ? ».[1]

« *Question* posée à Sayyûdi Muh'ammad al-'Uqbânî.

Des gens habitant parmi les Bédouins se réclament du *ribât'* (« *ribâd'* »). On exempte leurs attelées de labour. Ils marquent un douar ou des hameaux, *madâchir*, et les appellent leur *zâwîya*. Il y a nécessité pour passants et voyageurs de séjourner auprès d'eux pour se protéger de l'excès de froid de la nuit et de la peur pour leur vie dans leurs demeures. Mais les (prétendus) marabouts les en empêchent et rentrent chez eux sans aucune sollicitude pour les voyageurs, mais les laissent à leur peur dans l'aire de leur *zâwîya*, ne manifestant nulle bienveillance sur leur visage. Il arrive même que les provisions des voyageurs manquent et qu'ils souffrent du besoin de nourriture. Mais ils ne l'obtiennent ni par achat ni autrement des (prétendus) marabouts, qu'on voit se dérober dans leurs demeures et s'y cacher à l'abri.

Est-ce que quiconque en a la possibilité ne doit pas leur imposer ces compagnons et les répartir dans leurs demeures? N'est-ce pas là un devoir pour les Bédouins en général, étant donné que (les prétendus) marabouts ne sont que des rebelles à Dieu lorsqu'ils chassent les voyageurs et les repoussent de leur porte? Enfin, est-il bon que les gens de *zâwiya* bénéficient de tant de dispenses quand leur conduite est la susdite ?

Réponse.

Louange à Dieu. Quant à nommer ces hameaux ou ces tentes *zâwîya*-s, il vaudrait mieux les appeler trou de l'enfer, et leurs gens des brigands. Que crois-tu des marabouts! Comment laisseraient-ils les fils de la voie *abnâ' al-sabîl* et les voyageurs et les suppliants d'entre les humiliés sur leur aire affamés et apeurés, alors qu'eux se vantent d'un *ribât'*! »[2]

Que le juriste citadin observe avec circonspection le grossissement des *zâwîya*-s sur les dépouilles volontaires des Bédouins, qu'il intervienne chaque fois que possible pour moraliser l'opération, rien là que d'attendu. Mais que les *fuqarâ'*, c'est-à-dire soit des « pauvres », soit des « affidés », remettent en cause de pieuses rapines ou de suspectes libéralités, et soient eux-mêmes exposés à de telles remises en cause, l'indication n'en sera que plus perçante. Rapprochons-la d'autres indices. « Des gens du populaire s'attaquent à des *fuqarâ'* et à des étudiants qui avaient reçu du grain de prévaricateurs » [3]. Ce grain, ils l'ont peut-être semé ou moissonné. Qu'ils exercent une reprise, cela prouve que les inégalité du temps ne sont pas telles que la violence n'ouvre parfois contre elle-même un recours aux déshérités.

C'est que les marabouts, dont le vulgaire conteste parfois la sainteté, s'il faut en croire un texte singulier d'al-Sanûsî, [4] subissent comme les autres la violence du temps. Mais plus que d'autres ils se montrent capables d'exiger leur droit, ou

1. P. 35 b, 1. 6 sq. L'espèce met nettement en conflit le marabout avec le magistère légal, *ahl al-'ilm wa'l-diyânâ*, p. 35 b, 1. 30.

2. P. 124 b, 1. 20-31. Cf. ms. de Rabat, § 139, p. 267.

3. P. 38 b, 1. 17.

4. Sur l'incrédulité des Maghrébins à l'égard des saints contemporains, Introduction du *Bustân*, p. 3.

plus que leur droit. Ils immobilisent, sous pieuse enseigne, une part importante des biens indûment acquis par la turbulence tribale. Ils exercent ainsi, au matériel comme au spirituel, une récupération locale et campagnarde sur les nomades venus de l'Est deux ou trois siècles plus tôt.

Les Nawâzil *et l'histoire du Maghreb*

En 1508, une génération à peine après la mort de l'auteur des *Nawâzil*, les Espagnols s'emparèrent d'Oran [1]. Bien que les B. Châfa', l'une des trois branches B. 'Amer, se soient ralliés à l'Infidèle, [2] le reste de la tribu n'en garda pas moins grande autorité, s'il faut en croire Léon l'Africain, [3] qui parle plus négligemment des Suwayd, l'autre protagoniste bédouin de nos *Nawâzil*.

Il est vrai que l'énumération de Léon frappe par maintes bizarreries : généalogies incohérentes, noms de groupes peu identifiables, alliance de noms de lieux hétéroclites. C'est qu'à son époque la dispersion des rameaux d'une même peuplade n'était plus sentie comme déploiement de la souche initiale, mais comme discontinuité réelle. Les Suwayd, jadis répandus si largement du Tell au Sahara, paraissent dès lors bien affaiblis, ou plutôt déclassés. Léon les situe dans les « déserts de Ténès », et les aligne quant au nom sur des sous-groupes d'unités jadis plus vastes, [4] de même qu'il cite les B. Ya'qûb, branche des B.' Amer, côte à côte avec les B. 'Amer proprement dits : le rameau à égalité avec la branche [5]! Deux siècles après, au moment où le *chaykh* Abû Râ's retracera en vers sentencieux dignes de Khalîl la reprise d'Oran sur les Espagnols [6], c'est désormais de Flitta [7], de Medjaher, [8] de H'asasna [9], etc., qu'il sera question plutôt que de Suwayd. Eux-mêmes ne sont plus donnés que comme un sous-groupe des B. Mâlek. G. Marçais a rendu compte avec perspicacité de leur décadence devenue proverbiale [10].

L'éclatement des B. Hilâl, des Sulaym, des Ma'qil fut le lot commun, mais il varia d'intensité et de rapidité selon les groupes en cause. Dans bien des cas, il semble avoir été l'envers de la sédentarisation. L'ancien nomade qui se fixe dans la domination de contrées agricoles perd de sa force militaire et, si l'on peut dire, de sa force logique. D'exploiteur, il devient exploitant. A Mazouna comme ailleurs, cela semble avoir été le cas. Au début du XVIe siècle, la richesse des cultures qui entourent la bourgade n'empêche pas sa ruine : sans doute qu'elles sont passées, plus directement que ne le comporterait une simple suzeraineté fiscale, sous la gestion du Bédouin. Mais le dégât est réciproque.

---

1. De 1509 à 1708, puis de 1732 à 1792, cf. Ch. A. Julien, *Histoire de l'Afrique du Nord*, t. II rééd. R. Le Tourneau, 1952, p. 250 sq.

2. Cheikh Mohammad Abu Ra's, « Voyages extraordinaires et nouvelles agréables », trad. Arnaud, *Revue africaine*, 1879, p. 120.

3. Léon l'Africain, *Description de l'Afrique*, trad. Epaulard, 1956, p. 437.

4. *Id. ibid.*, p. 29.

5. *Id. ibid.*, p. 26.

6. Abû Ra's, *ibid.* p. 121.

7. Les proverbiaux Flittas, qui devaient opposer aux Français une farouche résistance.

8. Dont le *chaykh* Senoussi était originaire.

9. Encore mentionnés aujourd'hui dans la toponymie de Mazouna.

10. *Les Arabes en Berbérie*, p. 595. Cependant les Suwayd ont maintenant aussi de pieux personnages, qui meurent en odeur de sainteté, cf. *Bustân*, p. 321.

Un autre trait de ces évolutions, c'est qu'elles substituent des partages économiques aux classements ethniques et aux hiérarchies de groupe. Dans les Banî Râched, en direction de Mascara, une sorte de division du travail oppose et conjoint laboureurs et pasteurs [1]. Or cette dichotomie n'est pas, ou n'est plus sentie, en tout cas n'est pas donnée comme ethnique. Les Berbères, sauf erreur, n'apparaissent pas dans les *Nawâzil*. Même le môle sociologique que constitue l'Ouarsenis [2], n'appelle, de la part des juristes, qui le connaissent au moins pour ses sorties guerrières [3] et pour ses richesses minérales, [4] aucune distinction visant la race ou seulement le dialecte. Cette anomalie presque incompréhensible, si l'on pense à l'agressive vitalité de ces montagnards berbérophones, cesse de l'être, si l'on suppose que le terme d' « Arabes », qu'emploient inlassablement les *Nawâzil*, vise le genre de vie, plutôt que l'origine. Il pourrait n'être que le second terme d'une typologie contrastée, assez vigoureuse pour pallier le dualisme sur quoi reposait, un siècle auparavant, le système encore largement ethnique d'Ibn Khaldoun. « Arabes » désormais sont dits : le nomadisme, par opposition à la sédentarité, le primat de l'élevage par opposition à celui de l'agriculture, le bédouinisme par opposition à la bourgade et à la cité.

La société campagnarde qui se forme de ces influences rivales aiguise en son sein des classements d'un nouveau type. Il y a des maîtres de la friche, riches en bétail de trait et de rapport, disposant de fumures abondantes, en sus du privilège qui les exempte de subir les abus du temps. Il y a des accumulations à signe religieux, fondées sur la contrepartie économique de phénomènes moraux et sociaux. Il y a des multitudes de petits cultivateurs, dépendants de ces minorités, soumis à l'incertitude climatique, à la précarité juridique et aux vexations du pouvoir. Il y a enfin beaucoup de sans-terre, qui occupent dans le système une place misérable, encore que contractuelle. Entre ces strates, des tensions règnent, que l'étude de documents pareils à nos *Nawâzil* nous permettrait sans doute de mieux saisir. L'individu lui-même trouve parfois dans les violences de l'époque une possibilité d'expression. L'affiliation confrérique lui ouvre des chances d'un autre type.

Cette évolution accentue mais, si l'on peut dire, modernise l'inégalité. Elle déplace l'accent des grandes conjonctions ethniques et des vastes déplacements géographiques du passé, vers la stratification sociale et la fragmentation cantonale. Les *Nawâzil* font trop fréquemment mention du « district » ou « terroir » *wat'an* pour que ce soit sans conséquence. Le *wat'an* [5] (et non la *qabîla* « tribu ») devient le cadre de la coutume, [6] le ressort du caïd et du cadi, [7] l'horizon du douar, le périmètre d'appel du marché, bref le foyer majeur d'intégration. Il en est d'autres, répondant à une écologie plus lâche, comme celle de la transhumance, ou plus serrée, comme dans les cantons montagnards, ou encore à des solidarités politiques et guerrières. De tout cela, qui se conjoint ou se disperse, se fait la morphologie des groupes. Ce que nos premiers observateurs ont appelé « tribus » au Maghreb résultait, en définitive,

---

1. Léon, *ibid.*, p. 338. Cependant la fraction pastorale de la tribu est dite « bien plus noble que la précédente ».

2. Léon, *ibid.*, p. 355.

3. Cf. Bargès, *Complément...*, p. 287.

4. Ce sont des mines de fer et d'argent, p. 47 b, l. 7.

5. Ainsi, p. 20 b, l. 5. ; p. 37 b, l. 23 et l. 31 ; p. 43 b, l. 1 ; p. 58 b, l. 4-5 ; p. 72 b, l. 21, etc.

6. Ainsi p. 43 b, l. 1 ; p. 58 b, l. 24.

7. Ainsi p. 44, l. 5 *de fine* ; 37 b, l. 13 *de fine*.

d'un double jeu de morcellement et d'intégration, surtout ethnique au départ, surtout local à l'arrivée, le passage de l'un à l'autre stade représentant des vicissitudes socio-économiques aussi bien que des compromis classificatoires [1].

Le jeu nécessite en effet des arguments collectifs. Jadis on les demandait à des noms de « races » arabes ou berbères, et aux amples conjugaisons qui en procédaient. Dès la fin du XIVe siècle, la race n'était plus qu'une accolade. On ne se disait plus des Zenata ou des Masmouda, des B. Hilâl ou des Sulaym. On se réclamait de collectivités déjà plus réduites, lesquelles d'ailleurs pouvaient se fragmenter ou grandir selon les vicissitudes de l'économie et de la guerre. Elles pouvaient même, semble-t-il, réviser leurs rattachements. L'héritage, l'option et la contingence concouraient ainsi au découpage et à la dénomination des groupes, sur un fond de rapports écologiques plus ou moins solidement intégrés.

Concurremment à la signalétique d'origine, d'autres symboles, de référence sacrale, jouaient dans la morphologie : fixation de saints pérégrinants, installation de groupements initiatiques, toutes ces démarches spirituelles cherchant à accroître leur support économique. La *baraka* se compose avec l'ancestralité dans le cas des *chorfa*, qui se réclament de l'ascendance du Prophète. Les *Nawâzil*, répétons-le, négligent ce dernier phénomène. Elles n'en font que mieux ressortir le marabout dans sa fonction de signe et d'agent d'une intégration territoriale. Sa *zâwîya* s'enrichit d'offrandes et s'étale en biens de mainmorte. La résipiscence des chefs bédouins lui fournit de précieuses ressources, cependant que la décadence des groupements d'origine libère à son profit une main-d'œuvre partiellement volontaire [2].

S'il est vrai que le terme d' « Arabe » dans notre document évoque un genre de vie aussi bien que l'ancestralité, celui de « marabout », qui lui fait pendant, prend de même valeur formelle aussi bien que concrète. Dans un Maghreb bâti sur l'alternance du nomade et du sédentaire, de la ville et du plat-pays, de la coutume et du droit écrit, du profane et du sacré, etc., celle qui oppose la chefferie bédouine au maraboutisme revêt une acuité proportionnelle au compartimentage croissant du pays.

S'il est vrai que les structures du Maghreb traditionnel résultent, comme on l'a avancé, d'une sorte d'ondulation produite par l'interférence de deux mouvements inverses, celui des marabouts succédant et répliquant à celui des Hilaliens, l'hypothèse se confirme quand on observe l'affrontement ou la combinaison de l'un et de l'autre dans un cadre de plus en plus fragmenté. Concurrence économique, certes : concurrence de prestiges, la violence guerrière s'opposant à la *baraka* ; concurrence de systèmes et de classifications.

Des deux partenaires, aucun ne devait venir à bout de l'autre, avant qu'à l'époque contemporaine le bouleversement colonial ne consommât définitivement la désuétude de la noblesse bédouine, la montée du confrérisme [3] et l'essor de forces nouvelles, qui s'enfonceraient l'une et l'autre dans une commune désuétude. Au stade que reflètent les *Nawâzil*, c'est le pouvoir morphologique du sacral qui semble devoir l'emporter, car il fait jouer, outre l'idéologie, plus de précision que son rival dans l'application territoriale, et plus d'insistance dans l'accumulation. C'est sous son signe en tout cas que se seront faites au Maghreb d'importantes constructions politiques :

1. J'esquissais déjà cette idée dans « Qu'est-ce qu'une tribu nord-africaine ? », *Éventail de l'histoire présente*, Hommage à Lucien Febvre, Paris, 1954, p. 271.

2. Ainsi naguère le muridisme, ce « *mahdisme arachidier* », se développa au Sénégal.

3. Cf. Aug. BERQUE. *Notes sur les confréries religieuses musulmanes*, Oran, 1921.

celles des Sa'âdiens, des Dilâ'ites et des Alaouites entre autres, sans oublier même la première tentative d'État algérien moderne, celle de l'émir Abdel Kader [1].

Corrélativement, le système maghrébin deviendra beaucoup plus local que tribal. Car s'il est vrai que les « tribus » que la conquête française trouvera en place se réclamaient de telles ou telles origines, ce qui a pu donner à nombre d'observateurs l'illusion qu'elles procédaient du « biologique » plus que du « topographique » [2], ces rattachements étaient le plus souvent et se savaient fictifs. [3] Les grands blasons onomastiques de jadis, qui fournissaient encore à Ibn Khaldoun un système classificatoire, n'étaient plus depuis longtemps que fiction généalogique invoquée en ordre dispersé, sur le mode du folklore plus que sur celui du statut.

La discontiniuté est devenue de droit comme de fait, à cela près qu'elle se corrige encore de projection rétrospective unitaire. Cela jusqu'à l'ére du nationalisme. L'unité se cherche alors au-delà du canton, vers la nation et vers le monde, par critique du passé et construction de l'avenir.

Jacques BERQUE.

1. Qui en procède au moins partiellement. Abdel Kader, fils d'un marabout *darqâwî* et mystique lui-même, présida, en Algérie, au premier essor de la nationalité, au sens romantique du terme.

2. Selon l'antithèse spécieuse d'E.-F. Gautier.

3. Ou du moins d'un autre niveau que celui de l'ascendance tenue pour réelle.

EN LISANT LES *NAWÂZIL MAZOUNA*

Voici une vingtaine d'années que le regretté Joseph Schacht attirait mon attention sur un manuscrit arabe de la Bibliothèque Nationale d'Alger : la dernière partie des *Nawâzil Mazouna* (1). Fagnan déjà l'avait remarqué. Les petites annotations au crayon qu'on y trouve sont peut-être de sa main. Je ne pus alors que feuilleter ce manuscrit d'une écriture maghrébine parfois négligée. Il me parut d'un intérêt extrême. Cependant il me fallut attendre jusqu'à l'été dernier pour une lecture plus poussée, encore que non exhaustive.

* * *

Le *Taṭrîz al-Dîbâj* mentionne deux savants du nom d'al-Mâzûnî. Celui qui nous occupe est un Yaḥyâ ben Abî 'Imrân. mort en 1478 (2). Ses *Nawâzil* souvent citées, nous est-il dit, se réfèrent à la pratique des écoles de Tlemcen et de Bougie (ajoutons aussi de Tunis et de Kairouan). Elles constitueraient, avec celles de Burzulî, l'une des sources majeures de cette véritable somme du *fiqh* maghrébin qu'est le Mi'yâr al-Wanšarîsî.

L'intérêt qu'a pour nous une telle œuvre diffère évidemment de celui qu'y portaient les juristes maghrébins des derniers

(1) 2e tome d'*al-Durar al-Maknûna fî nawâzil Mâzûna*, ms. d'Alger n° 133, 5/6.

(2) Aḥmad Bâba al-Timbuktî, *Nayl al-Ibtihâj bi taṭrîz al-dîbâj*, en marge du *Kitâb al-Dîbâj al-mudhahhab fî ma'rifat a'yân 'ulamâ' al-madhhab* de l'Imâm Ibn Farḥûn, p. 359 s.

siècles. Il est surtout d'ordre documentaire. Qu'un témoignage, localisable avec assez de précision dans le temps et dans l'espace, s'encadre entre ceux, bien plus considérables, d'Ibn Khaldoun (pour la fin du XIVe siècle) et de Léon l'Africain (pour le début du XVIe siècle), l'attrait n'en sera que plus vif. Son titre évoque la petite ville de Mazouna, siège d'une *madrasa* réputée, pépinière de doctes, et lieu d'aventures spirituelles et politiques telles que, pour le dernier siècle, celle du *mahdî* Bû Ma'za et celle du fondateur du Senoussisme. Cette concentration confirme une sorte de loi sociologique. La densité des accrochages de la vie à des accidents aussi divers que ceux d'un paysage, d'une tradition savante, d'une hagiologie, d'une chronique, offre un indice pour dégager et interpréter une personnalité collective, Encore de nos jours, qui visite la petite ville bien languissante, mais fidèle à ses souvenirs, relève bien des vestiges d'un passé qu'une phénoménologie du pays, des choses et des gens référerait à bon droit, en deçà de la période française et de la période turque, à ce XVe siècle sur lequel les *Nawâzil* apportent, malgré la sécheresse du genre, de précieuses informations.

* * *

Couleur d'époque tout d'abord. Un juriste *min fuqahâ' bilâdi-nâ* (1), c'est-à-dire de Mazouna, écrit au grand Ibn 'Arafa, de Tunis, rival heureux d'Ibn Khaldoun, pour lui demander une consultation sur la résistance à opposer aux « Arabes ». Il vise par là les tribus bédouines qui affligent les campagnards de leurs exactions. Ibn 'Arafa voudrait bien se décharger des responsabilités de la réponse sur les juristes de Tlemcen. Mais celui qui l'a consulté a peut-être ses raisons pour en appeler des faiblesses et des compromissions du milieu tlemcénien à une pensée plus indépendante. Un siècle plus tard, c'est décidément vers l'Est et non vers l'Ouest, vers Tunis plutôt que vers Fès, que se tournent les regards des doctes de Mazouna. En quoi il faut voir sans doute un reflet de la politique qui place le royaume

(1) *Nawâzil*, p. 84 b, *l.* 20 sq. Cf. pp. 26 b, *l.* 5 ; 69, *l.* 19 ; 72, *l.* 25.

de Tlemcen dans l'allégeance des Hafçides. Plus tard cependant la référence à l'École de Fès prévaudra sous la plume des docteurs du Mahgreb Central : reflet sans doute d'autres mutations politico-culturelles.

Écoutons l'auteur des *Nawâzil* interroger l'un de ses maîtres. « Notre bourgade, comme vous le savez, est aux Arabes, *hiya li'l-'Arab* » (1). C'est-à-dire aux Bédouins. De quelle façon ? Probablement, par l'attribution d'un apanage ou *iqṭâ'* à certains émirs. « Ils ne s'inquiètent nullement de ses intérêts, non plus qu'ils ne la protègent contre leurs ennemis d'entre les Arabes ». Si bien que les sédentaires « sont obligés de s'inquiéter de leur propre défense ». Comment faire ? Leurs remparts sont en ruines. Les juristes, prenant l'initiative des opérations, ordonnent ce que le dialecte maghrébin appelle encore une *frîḍa* (2). Mais des difficultés de principe mettent là-dessus en opposition le droit musulman avec le droit communal. Ce dernier régit sans doute la vie de Mazouna. Mais les juristes éprouvent quelque répugnance à se l'avouer. Embarrassé, un maître tlemcénien à qui cette fois l'on aura fait appel, se réfère à des espèces classiques: la cotisation des habitants d'un quartier en vue d'effectuer des réparations, ou encore l'association agricole. Seulement la convention collective est-elle imposable aux récalcitrants ? D'où tiendrait-elle sa force exécutoire, surtout si l'adhésion de tel ou tel individu n'y fut qu'implicite ? Plus généralement, dans ces solidarités qui, à l'époque, se dressent constamment pour égaliser les chances du groupe contre le brigand, contre l'assaillant bédouin et même contre le pouvoir, comment transcrire l'obligation collective en termes de *fiqh* consensuel et individualiste ? Voilà une difficulté à laquelle auront achoppé tous les droits positifs du Maghreb.



Ce sont, nommément les Suwayd et les B. 'Âmer (3), bédouins

(1) *Ibid.*, p. 3 b, *l.* 7 *de fine*.

(2) Ou plutôt « contribution forcée avec fixation de quotes-parts », *ibid.*, p. 38, *l.* 23. Suit une longue liste des formes diverses d'extorsion.

(3) *Ibid.*, pp. 70, *l.* 1 ; 84 b, *l.* 21.

d'origine hilalienne, qui posent aux sédentaires de la région les problèmes les plus durs. Frondeurs à l'égard de la dynastie, ils transforment les paysans en *mamlûkîn aw šibhi-him*, « en esclaves ou tout comme ». Leur turbulence, qui va jusqu'à l'attaque à main armée, se contente en général d'exactions plus modestes. Des cas innombrables dont fourmillent les *Nawâzil*, détachons-en deux, pour leur valeur indicative, et aussi pour leur couleur.

D'abord la violence ouverte. Je traduis littéralement.

« Notre *Šayḫ* Abû'l Faḍl al-'Uqbânî fut consulté sur le cas des gens d'une bourgade qu'avaient assaillie des Bédouins à pied et à cheval. Ne pouvant en réchapper, ceux qui y demeuraient résistèrent tout un jour. D'autres, la majorité, avaient pu s'enfuir : personnes, familles, et meubles légers. Or il fallait résister à ces Bédouins dont le nombre excédait 2 000, parmi lesquels environ 500 cavaliers, attaquant la bourgade de toutes parts. Le soir de la bataille, le principal *al-kabîr* du village demanda de mettre à part ce qui pouvait rester de combattants : il n'en restait qu'une poignée ! Et le bruit se répandait que les Bédouins allaient recommencer l'attaque le lendemain avec plusieurs fois leur effectif de la veille. La peur grandit alors. Au cours de la nuit une trentaine d'hommes, sur qui l'on comptait pour la défense du village, le quittèrent, en considération du trop grand nombre des Bédouins.

Le principal intervint alors et obtint un pacte pour le village, car il craignait pour sa destruction. Il obtint des émirs sa franchise contre 100 dinars d'or. A peu près dix jours auparavant, les mêmes assaillants avaient pris d'assaut une localité toute pareille, en avaient déshonoré les femmes et pillé les biens. Rançon, pillage de meubles et de soieries s'étaient élevés à un montant que Dieu seul connaît ! Cet homme put donc écarter de son village dévastation et tuerie moyennant un pacte au sujet des silos de ses concitoyens et de ce qui restait de leurs meubles, et c'était la majeure part, entre le patent et le dissimulé.

A-t-il un recours contre les propriétaires des meubles et des silos auxquels il s'est substitué dans le paiement de la rançon ? C'est ce qu'a dit Sah'nûn au sujet des participants d'un convoi, dans une contrée du Maghreb, où les Bédouins l'ont intercepté, si l'un des participants a pris l'initiative de dégager l'ensemble pour une certaine somme au nom des présents et des absents parmi les ayants-droit. Cela est à votre noble connaissance. Lorsque le chef du village voulut récupérer le montant de sa transaction sur ses concitoyens, il fit témoigner ceux qui y avaient assisté de ce qu'il n'avait agi que par transaction au sujet des silos des gens et de leurs biens, qu'ils fussent présents ou absents. A-t-il un recours contre ces derniers, ou bien non ?

Réponse: Cet homme a un recours contre les gens du village, pour le montant de la transaction qu'il a effectuée de son argent en vue de sauvegarder leur argent et leurs biens contre l'usurpation. Quant à l'espèce des brigands à laquelle vous vous référez, ou à celle du gardien

qui paie de son bien pour sauvegarder celui des commerçants, ou à celle de la caravane, ou autres espèces de ce genre, elles confirment le caractère exécutoire de cette interprétation (1) ».

Le second cas que je voudrais citer illustre la façon dont le désordre du droit public peut influencer les circonstances de la vie privée. Deux frères héritent d'une maison. Elle comporte une vaste esplanade qu'on coupe par une limite, chacun se réservant un corps de logis. Or l'un des deux frères est en liaison suivie avec un émir bédouin. Constamment cet émir, ses enfants, amis des enfants du cohéritier, fréquentent sa maison, donc traversent l'espace ménagé entre les deux bâtisses. Ces allées et venues inquiètent le cohéritier pour la sécurité et la pudeur de ses épouses. « Notre maison n'est pas comme celle de la ville. Elle n'a pas de latrines ». Certains spectacles, défendus par l'intimité de la famille agnatique, deviennent intolérables dès lors qu'intervient l'homme de l'extérieur, surtout s'il s'agit d'un jeune bédouin fort leste et insoucieux des contraintes du groupe. Il y aura procès. Pourra-t-on couper l'esplanade par un mur ? Et qui payera ? Sans parler du préjudice esthétique ! « Notre cour, qui était un pâquis, devient une prison (2) ». L'espèce déraille en problèmes compliqués, encore obscurcis par le style rustique de l'exposé...

***

Ces petits romans abondent dans les *Nawâzil*. L'histoire des mœurs y trouverait son compte. Mais revenons à des considérations plus sévères. Nous avons vu que ce témoignage est parfaitement localisé à Mazouna, sur la pente du Dahra. Il se pose lui-même comme un témoignage maghrébin. Et lorsqu'on dit Maghreb, c'est de Maghreb Central qu'il s'agit. D'où des expressions telles que *Maġribu-nâ* « notre Maghreb à nous ». Bien entendu, cela se pose à propos d'un cas topique : celui du statut des terres, problème bien éculé mais toujours pressant. S'interroger sur la qualification d'origine : terres de

(1) *Ibid.*, pp. 11 b, *l.* 7-15.
(2) *Ibid.*, p. 1 b, *l.* 17.

conquêtes, ou de capitulation, ce n'est pas seulement une controverse d'école. La donation, ou l'affectation par le prince est le mode le plus fréquent dont s'autorisent les chefs de tribu pour étendre leur domaine. Et lorsqu'ils font cultiver l'apanage en corvée, ce qui n'est que trop fréquent, on mesure les effets économiques et sociaux d'une telle étiologie.

Est-ce de ce fait que la mensuration des superficies ne s'effectue pas en unités cadastrales, mais, si l'on peut dire, en unités de potentiel animal, à savoir en nombre d'attelées de labour ? Cela ramène, en définitive, le droit immobilier à des disponibilités en troupeau et en pacage. Quoi qu'il en soit, le terme de *zûja*, plur. *zwaj*, pour désigner cette unité, revient constamment pour attester un emploi encore général de nos jours au Maghreb.

Qui dit attelée de labour dit aussi *ḫammâs*, ou auxiliaire rétribué par une part d'un cinquième sur la récolte. L'abondance des espèces portant sur le seul khammès, dans les *Nawâzil*, n'a pas seulement pour nous l'intérêt d'attester dans un texte ancien cette vénérable — et abusive — institution nord-africaine. Elle offre aussi celui d'évoquer des procès nombreux entre le manouvrier sans terres et l'exploitant qui ne travaille pas de ses mains. Précieuse notation sur une stratification sociale dont le caractère violent et oppressif n'exclut pas les virtualités conflictuelles [1].

* * *

L'agressivité, en effet, n'est pas unilatérale. Parfois les *Nawâzil* font état d'une révolte des pauvres contre l'exaction. Un cas particulierement remarquable est celui où ils remettent en cause non pas seulement la déprédation subie, mais les redistributions dont bénéficient des « marabouts » et leurs adeptes. Si j'emploie ce terme de marabouts, dont l'ethnographie a fait l'usage qu'on sait, c'est parce qu'il revient à maintes reprises dans notre document. L'histoire nord-africaine l'associe, à juste raison, à un vaste mouvement qui, pointant à partir

(1) On insiste sur ces différents aspects dans une étude plus détaillée, à paraître aux *Annales (E.S.C.)*.

de la fin du XIIe siècle, aboutit vers la fin du XVe à une modification durable de la société nord-africaine.

Mais voici un autre aspect, non moins essentiel, que ces jurisprudences nous aident à discerner. La fréquence de l'usurpation, de la lésion et de l'injustice n'éveille pas seulement un besoin de contrepartie chez l'opprimé. Elle peut tourner, chez l'oppresseur lui-même, à la repentance, ou conversion. De là toutes ces espèces de *tawba* où l'on voit le loup, devenu ermite, prendre un directeur de conscience, un marabout peut-on présumer, lequel n'est pas toujours un saint, loin de là ! Que le pieux accaparement, succédant à celui du guerrier, suscite le scandale, et parfois la reprise populaire, cela ouvre de passionnantes échappées sur les tensions internes d'une société que l'on pourrait croire plus docile à ses hiérarchies, et sur l'aptitude du *fiqh* à s'ériger en arbitre contre toutes les puissances, celle du chapelet comme celle du sabre (1).

Si les marabouts apparaissent à chaque tournant des *Nawâzil*, les *šurafâ* y sont infiniment plus rares. Ils ne font l'objet, sauf erreur, que d'une dissertation, mais fort circonstanciée, sur la question de savoir si la filiation chérifienne s'hérite seulement par les mâles ou également par les femmes. Mais apparemment le mot n'a pas encore pris son sens spécialisé, et s'entend-il extensivement de tout détenteur de *šaraf*, c'est-à-dire d'une qualification plus proche du *ḥasab* que du *nasab* (2). Il est vrai que l'observation est de l'école de Bougie et que c'est bien plus à l'Ouest, dans le Maghreb extrême, que les Waṭṭâsides ont « inventé » la sépulture d'Idris II (3), cependant que dans le Sous extrême, du temps même des *Nawâzil*, monte le prestige des Sa'âdiens (4).

* * *

(1) Cf. note précédente.

(2) *Nawâzil*, p. 61, *l.* 19 sq. Cf. sur les contrôles de généalogie à quoi l'on se livre parfois à l'époque, R. Brunschvig, *La Berbérie Orientale sous les Hafçides des origines à la fin du XVe siècle*, Paris 1940-1947, t. II, pp. 77-85, 167.

(3) Ch. A. Julien, *Histoire de l'Afrique du Nord (Algérie-Tunisie-Maroc) de la conquête arabe à 1830*, 2e éd. revue et mise à jour par Roger Le Tourneau, Paris 1952, p. 11.

(4) Auguste Cour, *La dynastie marocaine des Beni Waṭṭas (1420-1554)*, 1920.

Visiblement, ce tournant de l'histoire n'est pas encore ressenti dans le Maghreb Central. Voilà encore un moyen de dater par son contenu le témoignage des *Nawâzil*. Il existe pour cela d'autres moyens, et l'on peut encadrer entre deux termes le moment probable de la rédaction. Il y est fait mention en effet d'un document notarial de l'été 1441 ([1]). Et le juriste qui collecte ces espèces décédant en 1478, c'est du troisième quart du xve siècle que l'on peut, en toute vraisemblance, dater le recueil. Cependant, il va sans dire que l'optique du *fiqh* était rétrospective, et se référant à des auteurs du siècle écoulé, ou plus anciens, l'historicité du témoignage s'étale plus largement que ne le souhaiterait l'historien. Il n'empêche que l'exploitation, non tellement des faits allégués, que le *fiqh* généralise ou plutôt qu'il insère dans une typologie intemporelle, mais encore et surtout de caractéristiques d'ordre interne, est susceptible, à partir des *Nawâzil Mazouna*, de conduire à d'utiles recoupements sur l'histoire de la pensée et de la pratique judiciaires maghrébines.

C'est ainsi que dans notre texte, l'évolution qui fixera l'exercice du témoignage judiciaire selon un partage des rôles entre des professionnels, dits *'adûl*, d'une part et, d'autre part, des « troupes » de gens du commun *lafîf*, ne paraît pas encore achevée. De façon plus frappante, le texte n'allègue presque jamais l'autorité du célèbre « Abrégé » *Muḫtaṣar* de Ḫalîl. Or voici un bon demi-siècle qu'il avait été transmis à Fès par un juriste de Tlemcen. Un maître souvent cité dans les *Nawâzil*, Abû' l-Faḍl al- 'Uqbânî (m. en 1426), avait enseigné à la fois le *Muḫtaṣar* et d'autres manuels plus anciens comme ceux d'Ibn al-Ḥâjib ou d'Ibn Abî Zayd al-Qayrawânî. Ibn Marzûq (m. en 1439) l'avait déjà commenté. Faut-il croire que ces travaux, d'avant-garde en quelque sorte, n'étaient pas encore entrés dans la jurisprudence rurale ?

***

(1) *Nawâzil*, p. 90, *in fine*.

Ces traits, et beaucoup d'autres, ressortissant soit aux *realia* que l'historien social trouve à foison dans ce document d'un genre apparemment soustrait à l'histoire, soit à des caractères plus internes, évocateurs de stades et de mouvements dans la pratique et dans la pensée elle-même, font l'intérêt des *Nawâzil Mazouna*. Ils doivent engager la recherche, et notamment celle des jeunes Maghrébins, à se pencher sur de telles archives, trop souvent délaissées.

Jacques Berque
(Paris)

S. I XXXVI (36) 1972 pp. 99-111
Studia ISLAMICA.

DU NOUVEAU SUR LES BANÎ HILÂL ?*

J. BERQUE

Une tradition presque unanime, une vulgate historique (1) peut-on bien dire, dénonce un vieux peuple originaire d'Arabie, les B. Hilâl, comme responsable d'une cassure dans l'histoire du Maghreb. Leur invasion, dont les traces se reconnaîtraient encore de nos jours, y aurait, à partir du milieu du XIe siècle, fait prévaloir un système d'élevage extensif et d'agressive mobilité sur un système antérieur de bourgades et d'agriculture sédentaire. Par eux le Maghreb serait devenu ce « pays d'économie égarée » (2) que la colonisation, laissait-on entendre, aurait tant de mal à rétablir sur ses fondements. Il faut dire que l'indépendance, éprise d'industrialisation et de mises en culture intensives, ne s'est guère jusqu'ici montrée plus favorable à

(*) Les notes de cet article ont été établies avec le concours de Mmes O. Petit et M. N. Devaux. Celle-ci a en outre recoupé ces références lors de la frappe définitive.

(1) Dont l'expression la plus radicale et la plus brillante se trouve dans E. F. Gautier, *Les siècles obscurs du Maghreb*, 1927, lequel voit dans les phénomènes consécutifs à l'invasion hilâlienne la dilapidation « de l'énorme réserve... économisée sous la domination romaine », p. 422. Et pourtant, curieuse contradiction, les intervenants censés jouer un tel rôle sont aussi donnés comme n'ayant contribué que pour une part minime à la composition ethnique du Maghreb. La thèse de Georges Marçais, *Les Arabes en Berbérie* (1913), antérieure à E. F. Gautier, et qui a fourni à presque tous ses successeurs leur documentation, annonçait avec plus de nuances cette théorie, à vrai dire déjà implicite chez Carette (1853) et E. Mercier (1875). L'ouvrage de Roger Idris, *La Berbérie orientale sous les Zirides* 2 vol., 1962, bien que manifestant un louable souci de remonter, en deçà d'Ibn Khaldoun, aux documents d'époque, dramatise de même l'événement.

(2) Expression saisissante de H. Terrasse, « l'ancien Maroc, pays d'économie égarée », *Revue de la Méditerranée*, 1947.

transhumants, nomades et autres « irréguliers ». Les B. Hilâl entrent ainsi dans une typologie contrastée, où ils s'opposent au « secteur moderne » du Maghreb, qu'il soit celui de la géographie, de la société ou des mœurs.

***

Cette vulgate n'est pas sans alléguer une source d'une autorité considérable, celle d'Ibn Khaldoun (1). Or Ibn Khaldoun écrivait trop longtemps après l'événement, et il est trop théoricien pour que l'on puisse accepter sans critique préalable tout ce qu'il rapporte.

Du reste, il donne des faits deux ou trois versions, qui ne concordent pas rigoureusement entre elles, mais semblent purement et simplement juxtaposées. Lui, qui retouchait son texte à mesure que progressait son information, ne doit pas, en l'occurrence, s'être beaucoup soucié de synthèse. Pourtant il fait ressortir une vicissitude dramatique, où d'ailleurs la manœuvre semble avoir joué un rôle aussi grand que la violence (2). Lorsque les B. Hilâl, « pareils à un nuage de sauterelles » font leur apparition aux frontières de l'Ifriqîya, c'est le souverain ziride qui les invite à y entrer. Il s'allie à l'un de leurs chefs pour inclure les nouveaux venus dans sa propre politique. Ces conjonctions étaient monnaie courante. Elles avaient leurs surprises comme leurs châtiments. Ce fut bien le cas. Les alliés incontrôlables tournèrent à l'envahisseur. Le monarque sanhadjien, lâché par ses contingents arabes, soutenu négligemment par ses cousins berbères, dut faire face à des défections parmi ses propres sujets. Il essuya finalement un désastre. Mais où ? Mais quand ? Y eut-il un, deux, ou trois engagements ? L'incertitude sur ce point reste grande (3).

(1) Ibn Khaldoun, *Kitâb ta'rîḫ al-duwal al-islâmîya bi'l-Maġrib (Histoire des Berbères)*, éd. de Slane, t. I, 1847, pp. 16 sq. ; trad. de Slane, revue par Casanova, éd. 1925, t. I, pp. 28 sq.

(2) Le roi aurait dévasté lui-même les environs de Kairouan par représailles contre une défection soupçonnée de ses propres sujets (ou pour la prévenir ?) t. I, p. 35 de la traduction. Autre point curieux : il se fait escorter dans sa propre capitale par ses gendres hilâliens (p. 36). Les dates données dans ces deux pages oscillent entre 1051/52 et 1056/57.

(3) Incertitude judicieusement soulignée par R. Idris, *op. cit.*, t. I, p. 213, n. 34, qui pourtant reste fidèle à l'optique traditionnelle.

La capitale, Kairouan, fut évacuée au moins par ses dirigeants (1). Une élite cultivée fut ainsi contrainte à l'exil. Pourtant, les deux dynastes sanhadjiens devaient poursuivre des entreprises parfois victorieuses, respectivement vers le Maghreb extrême et vers la Sicile. Ils y associaient volontiers des groupements hilâliens, dès lors rompus en ligues rivales (2). La chute de Kairouan a pu être un malheur, comme il y en eut tant dans cette histoire, mais non pas une fin du monde. Les « brigands » nomades, qui eurent tôt fait de perdre leur main-mise sur les villes, se répandirent dans le plat pays, et rompirent le royaume en fragments autonomes : Gafsa, Gaḇès, Béja, Tunis, Tozeur, dont certains prospérèrent. Un siècle après le prologue vint l'épilogue. Le souverain almohade écrasa militairement les Hilâliens, puis les déporta par tribus entières, non sans panacher ce traitement d'égards chevaleresques (3) et même de poésie (4), comme s'ils avaient déjà commencé à prendre figure romanesque. D'envahisseurs qu'ils avaient été, ils sont devenus en effet facteur sociologique, légende, et thème philosophique. Car Ibn Khaldoun, qui les a qualifiés si durement, fait aussi d'eux les restaurateurs périodiques des énergies sociales, le ciment nécessaire de toute fondation au Maghreb. Son verdict se complète donc de prolongements ambigus (5).

La condamnation n'en existe pas moins. Elle est aussi pittoresque que tranchante, et constitue en fait la source de tant d'appréciations péjoratives.

***

Ibn Khaldoun entendait en l'espèce faire œuvre d'historien. Même il pratiquait la critique de ses sources, dont plusieurs

(1) Selon Ibn Khaldoun, en 448 Hég. (1056-57). Selon Ibn 'Iḏârî, en 444 H. (1052). Selon Abû 'l-Ṣalt, cité par le précédent, en 449 (1057). Selon al-Bakrî, le plus proche de l'événement, en 442 (1050), etc.

(2) C'est ce que décrit tout au long Ibn al-Aṯîr, *Annales du Maghreb et de l'Espagne*, trad. Fagnan, 1901, p. 471-474.

(3) Ibn al-Aṯîr, *ibid.*, trad., p. 574-576.

(4) Ibn Khaldoun, *ibid.*, trad., t. I, p. 140-141, et t. II, p. 198. Cf. G. Marçais, *op. cit.*, pp. 185 et 186.

(5) Cf. mon article, « Problèmes de la connaissance au temps d'Ibn Khaldoun », in *Contribution à la Sociologie de la connaissance*, Paris, Anthropos, 1967, I, p. 70-75.

étaient orales. Il trouvait, par exemple, bien vivante une tradition alimentant de ces sortes de chansons de geste, encore répandues de nos jours en Orient et au Maghreb, sous le titre significatif de *Taġrîba b. Hilâl*, « La marche à l'Ouest des B. Hilâl » (1). Dans un passage d'un modernisme aigu, il dénonce les falsifications (2) qui dès lors rendaient un tel document peu digne de créance. Il n'en serait pas de même, croit-il devoir souligner, si l'on disposait du texte original. Quoi qu'il en soit de la version d'arrivée, les descendants des B. Hilâl y tiennent tellement, qu'à la contester devant eux on risquerait soi-même de passer pour fol (3). Elle participe donc déjà d'un consensus. Or que dit-elle ? Enjambant allègrement l'épisode de Mu'izz b. Bâdîs et de Kairouan, c'est-à-dire un motif essentiel de la vulgate historique, elle insiste sur une étape ultérieure, celle des hostilités entre les B. Hilâl et un prince des Zenâta (4). Bien que ce personnage ait une base historique, celle-ci, comme dans le cas des protagonistes hilâliens, Abû Zayd et Ḏi'âb, s'est recouverte d'une telle alluvion romanesque qu'elle ne laisse presque rien passer de l'événement réel. Mais alors on peut s'étonner qu'Ibn Khaldoun ne propose de cette source auxiliaire qu'une critique de texte, et de façon si précautionneuse, quand la teneur et l'inspiration en contrastent si fortement avec la version que lui-même propage (5).

Sur quoi donc se fonde-t-il ? Ibn 'Iḏârî, qui le précède de près d'un siècle, avait certes relaté la défaite de Mu'izz (avril 1052), sa dévastation défensive des environs de Kairouan, puis la prise de cette ville par les Arabes. Ibn al-Aṯîr (m. 1237) avait mentionné lui aussi une défaite du roi, son retour offensif

(1) Article *Hilâl* de l'*Encyclopédie de l'Islam*, par J. Schleifer. Et surtout 'Abdel Ḥamîd Yûnus, *al-Hilâlîya fî'l-târiḫ wa'l-adab al-ša'bî*, Caire, University press, 1956.

(2) Ibn Khaldoun, *ibid.*, t. I, p. 41-42.

(3) Id., *ibid.*, t. I, p. 42.

(4) Le *ḫalîfa* al-Zanâtî est identifié par G. Marçais, *ibid.*, p. 131, avec l'émir Abû Su'da al-Yafranî, venu de Tlemcen (1088). C'est donc un épisode post-sanhadjien, si l'on peut dire, qui se fixe dans la légende, ce qui pourrait peut-être donner une idée du moment où elle se détache de l'histoire.

(5) Sa critique est visiblement en l'espèce des plus circonspecte, et pleine de repentirs.

malheureux (avril 1051), un début de relations commerciales, puis la mise en défense, le siège et l'abandon de Kairouan, le roi se réfugiant avec un grand nombre d'habitants à Mahdia (1057) ; enfin (novembre 1057), le pillage de la ville par les Arabes qui, l'année suivante, battront aussi les Zenâta. Mais Ibn al-Aṯîr insiste davantage sur l'épilogue : l'écrasement, un siècle après, des Beni Hilâl par les Almohades (27 avril 1153), dont ils deviennent les vassaux. C'est à cette époque qu'écrivait al-Idrîsî. Plus que les deux précédents, il va dans le sens d'Ibn Khaldoun, puisqu'il montre « l'incendie et la dévastation arabes » s'étendant jusqu'à l'Algérie orientale, du Zab aux Babor. Pourtant, s'il cite nommément plusieurs groupes hilâliens, tels Mirdâs et Riyâḥ (1), il réserve le nom générique à une aventure des confins soudanais (2). Il est vrai qu'il écrit de Sicile, dans des conditions politiques qui rendent peut-être son témoignage tendancieux. Parmi les sources d'Ibn 'Iḏârî, et plus rapprochés de l'événement, Abû'l-Ṣalt Umayya et surtout Ibn Šaddâd offriraient un grand intérêt. Nous ne disposons pas directement de ces textes. Notre chance sera-t-elle meilleure en ce qui concerne des écrits contemporains de la chute de Kairouan ? Ils pourraient être décisifs.

Les correspondances juives de la Geniza parlent bien du malheur de Kairouan, non sans que subsiste une incertitude « très embarrassante » (3). Al-Bakrî, dont le témoignage est exactement contemporain, ne relate qu'incidemment la catastrophe, en la situant à une date encore différente de celles données plus haut : « En l'an 452 (1060), la population de Kairouan fut emmenée en captivité, et la ville resta déserte. On n'y laissa que les gens les plus pauvres » (4). Ainsi donc, catastrophe anonyme intervenant à peu près dix ans après la date que lui fixera Ibn Khaldoun. En dix ans, bien des choses

(1) Idrîsî, trad. Dozy, pp. 108, 142, 143, 145.

(2) *Id.*, *ibid.*, p. 49.

(3) S. A. Goitein, « La Tunisie du XIe siècle », *Études d'orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal*, 1962, t. II, p. 569.

(4) *Description de l'Afrique septentrionale*, éd. et trad. de Slane, 1913, p. 61. Rappelons qu'un témoin visuel, Ibn Šaraf, cité par Ibn 'Iḏârî, date l'événement de neuf ans plus tôt.

se passent : la précipitation d'une décadence économique, par exemple. Mais revenons aux témoins directs. Parmi les plaintes que le désastre a inspirées aux intellectuels de Kairouan, qui doivent s'expatrier, l'une, celle d'Ibn Rašîq (1), dénonce comme responsable une fraction des Mirdâs, sous-groupe des B. Hilâl. Plusieurs passages de deux autres lettrés kairouanais, Ibn Šaraf et Ibn Sa'dûn, exhalent des sentiments de scandale et de nostalgie. Cette méditation sur les vicissitudes des cités, bien que ressortissant d'un lieu commun, peut certes émouvoir. Mais comment en ignorer la subjectivité ? Il s'agit de poètes de cour émigrés. La culture continue, sans eux, à Mahdia et dans d'autres centres. Peut-être même à Kairouan où nous est attestée au moins l'activité d'un grand juriste (2). Et si nul de ces témoignages ne fait, sauf erreur ou omission, mention nominale des B. Hilâl (3), ces derniers au contraire sont dûment représentés par des poètes portant leur *nasab* dans l'entourage des émirs qui se partagent les dépouilles de la monarchie (4).

***

Mais voici qui vient aggraver le trouble de quiconque s'avise de ce déséquilibre entre les imputations faites sur le moment, telles du moins qu'elles nous sont parvenues, et le réquisitoire nominatif qu'a pris en compte la vulgate.

Maqrîzî écrit postérieurement à Ibn Khaldoun (5). On peut présumer qu'il n'ignore pas sa thèse. Il est intéressant de voir

(1) Il s'agit d'une longue *qaṣîda* de 122 vers.

(2) Al-Ṣuyûrî, cf. thèse inédite de Chedly Bouyahia, *La vie littéraire en Ifrîqiya sous les Zîrides*, Paris, 1969, ronéotée, p. 357.

(3) Cf. recension d'Ibn Nâǧî (m. 1453) opérant lui-même d'après al-Dabbâǧ (m. 1296), *Ma'âlim al-îmân fî ma'rifat ahl Qayrawân*, Tunis, 1902, 4 vol., qu'a bien voulu dépouiller pour moi le P. Demeerseman.

(4) Par exemple Abû Sâkim à Gabès, cf. al-'Imâd al-Aṣfahânî, *Ḫarîdat al-qaṣr. Qism šu'arâ' il-Maġrib*, t. I, éd. Tunis, 1966, p. 64. Autres indications dans la thèse inédite de Chedly Bouyahia, *op. cit.*, 1969. L'ironie veut qu'un membre de la dynastie ziride, lui-même poète, 'Abd al-Raḥmân, évoque, dans une épître à un dynaste bédouin de Gabès, les fastes de la culture hilâlienne, ce qui est « un peu surprenant » (id., *ibid.*, p. 258). « Longtemps après, on ne croyait pas au désastre définitif », dit le même, citant Ḥuṣrî 'Alî.

(5) *Al-bayân wa'l-i'râb bi-mâ bi-arḍi Miṣr min al-A'râb*, éd. 'Abd al-Maǧîd 'Abdîn, 1961.

ce qu'il en retient dans l'opuscule qu'il consacre aux Arabes bédouins vivant de son temps en Égypte. Après avoir cherché à repérer leurs souches généalogiques célèbres, en commençant par les plus antiques, comme celles des Ṭâ'î-s, il recommence pour ainsi dire son exposé, dans un désordre lui-même révélateur de la dispersion qui affecte ces groupes en ce début du XVe siècle (1). Certains ont disparu, d'autres proliféré. Le peuplement de la Haute Vallée, où les B. Hilâl avaient été jadis si puissants, subit une sorte de substitution du fait de l'arrivée massive des Huwwâra. Ceux-ci, qui se disent faussement d'origine arabe, étant en fait des Berbères arabisés, comme de plus en plus de Zenâta du Maghreb, s'installent dans le Ṣa'îd à peu près au temps où Ibn Khaldoun vit en Égypte. Ils y répandent la culture de la canne à sucre. Quant aux B. Hilâl, ils se sont à ce moment presque entièrement évanouis de l'Égypte (2), à l'exception de quelques populations résiduelles, dont j'ai pu moi-même retrouver sur place des descendants (3).

Où sont passés les autres ? Ont-ils émigré, ont-ils été déportés au Soudan (4), ou au Maghreb ? Maqrîzî ne fait nulle allusion à leur épopée occidentale. Il connaît pourtant celle des Sulaym, qu'il montre se propageant jusqu'en Ifrîqiya, et des Syrtes vers le Wadây. « Il y a sous leur domination une masse énorme de Berbères. Ils ont des groupes de héros et de nobles » (5). Sa version se sépare donc de celle d'Ibn Khaldoun, non seulement sur le plan de la théorie, ce qu'il est superflu de relever, mais par la substitution des Sulaym aux B. Hilâl en tant qu'agents de l'histoire, et encore et surtout par un déplacement géographique. Car si elle néglige l'expansion des Bédouins jusqu'au littoral atlantique, elle insiste sur la dimension nilotique

(1) Noté justement p. 5 par l'éditeur.

(2) *Ibid.*, p. 25. Les Juhayna, en revanche, constituent encore la majorité arabe du Ṣa'îd, p. 32. Sur les luttes entre ces deux groupes arabes, cf. Dr Faḍl Ḥasan, *The Arabs and the Sudan*, University Press, Edinburgh.

(3) Dans le secteur d'al-Hilla, près de Ṭahṭa, cf. *Annuaire du Collège de France*, 1967/68, p. 537.

(4) Des Banî Hilâl sont notés comme participant à l'expédition de Qalawûn contre la Nubie en 1287, Faḍl Ḥasan, *ibid.*, p. 152.

(5) *Ibid.*, pp. 68, 70, 72.

et africaine de l'aventure, dimension dont ne fait guère état la vulgate maghrébine.

Encore aujourd'hui, si beaucoup de populations du Soudan font remonter leur ascendance aux Arabes Juhayna, plusieurs se réclament d'une généalogie hilâlienne. Il en est ainsi au Darfour, pour des groupes comme les Ziyayda, ou pour des familles naguère régnantes comme la dynastie des Four [1]. Cette ancestralité est mise en rapports soit avec la vieille voie de commerce caravanier dite Darb al-Arba'īn, qui va d'Assiout sur le Nil à Kobé par l'oasis de Kharga [2] ; soit avec une voie Nord-Sud par où auraient pénétré vers l'intérieur africain des groupes précédemment parvenus en Tripolitaine et au Fezzân.

Mais ce n'est pas là le seul enrichissement que le Soudan apporte à notre information. On y observe que les imputations généalogiques, vraies ou fictives, sont plutôt le fait de sa partie occidentale : Darfour et Kordofan. Le cycle légendaire par contre semble répandu plutôt à l'est du pays [3]. Cette alternance entre l'est et l'ouest du Soudan dans l'usage du thème hilâlien se retrouve, *mutatis mutandis*, entre l'Égypte et le Maghreb. Certes, l'Égypte n'ignore pas absolument le rôle de ces Nomades dans la chronique maghrébine. Et le Maghreb récite encore de la légende plusieurs versions [4]. Mais il a fait prévaloir la référence historique au point de prêter une ascendance hilâlienne à presque tous ses groupes arabophones, tandis qu'au contraire, la vallée du Nil situe généralement les Hilâliens dans l'imaginaire.

Ainsi les Banî Hilâl, épopée en Égypte, sont histoire au Maghreb. Et par une sorte de complémentarité entre ces deux avatars, l'historiographie leur est devenue aussi sévère, que favorable leur est restée l'imagination [5].

*
* *

(1) Cf. Mc Michaël, *History of the Arabs in the Sudan*, 1922, et plus récemment la notice inédite du premier préfet soudanais du Darfour, Abû Sinn, qui contient un exposé substantiel de ces légendes soudanaises d'origine.

(2) Cf. mon *Orient Second*, 1970, p. 181.

(3) 'Abd al-Mağīd 'Abdīn, *ibid.*, pp. 151, 153.

(4) Dont la notation la plus récente est celle, tout dernièrement éditée, de 'Abd al-Raḥmân Guiga, *Min aqâṣīṣ Banī Hilâl*, Tunis, al-Dâr al-tūnisīya, trad. en 1968 sous le titre de la *Geste hilâlienne*, par Tahar Guiga, Maison tunisienne d'édition.

(5) Alternance dont il y aura lieu d'approfondir tant la valeur « structurale » que le, ou plutôt que *les* contextes réels.

Personnages réels d'une invasion ; chevaliers d'un roman populaire ; supports d'une philosophie politique : tels simultanément ils ressortent d'Ibn Khaldoun. Reste à savoir pourquoi son verdict historique est tellement circonstancié. Disposait-il de chapitres perdus, ou de témoignages qui auraient fondé objectivement le réquisitoire ? C'est possible, mais les documents conservés jusqu'à nous laissent subsister le doute, sinon quant aux dommages subis, cette fois encore, par le Maghreb, du moins quant à une responsabilité expresse qui incomberait aux B. Hilâl plutôt qu'à tant de conquérants, sectaires, révoltés, ou dévastateurs officiels ou non qui les ont précédés ou suivis.

Faute d'arguments d'époque concluants, peut-être le débat s'éclairera-t-il par ce qu'on peut restituer d'une sociologie de la connaissance islamo-méditerranéenne en cette fin du XIVe siècle où écrit Ibn Khaldoun. Cette sociologie, qui se dégagerait des rapports entre la réalité maghrébine du temps et les systématisations à quoi elle donnait lieu, doit s'envisager principalement sous trois angles.

D'abord, 1) l'arabisation. Les nomades du Maghreb ressemblent de plus en plus à des Arabes. L'expansion des B. Hilâl jusqu'aux plaines atlantiques a répandu et répand encore, du temps de l'écrivain, l'idiome et les comportements arabes dans un monde berbère resté presque intact longtemps après l'islamisation. Naturellement, l'assimilation linguistique joue en cela un rôle aussi grand que la filiation, et les attributions fictives que les généalogies véritables.

C'est à quoi, 2) contribuent des affinités dans le mode de vie. Si les Zenâta s'arabisent à vue d'œil, c'est qu'eux-mêmes étaient déjà des nomades et des transhumants, tout comme les envahisseurs. Au débat d'origine, un autre s'ajoute donc : celui qui confronte une économie d'agriculture intensive et d'irrigation liée à la sédentarité de champ et de village, à une économie d'élevage et de labours extensifs.

La troisième perspective khaldounienne insère, comme on sait, les B. Hilâl, comme les Bédouins en général, dans 3) une théorie qui fait de la solidarité agnatique et de la rudesse des mœurs les bases du pouvoir politique, parce que la culture doit se réalimenter périodiquement dans la Nature.

C'est selon ces trois perspectives que le problème des Banî Hilâl devrait être maintenant contrôlé par référence aux faits de l'époque.

*
* *

Quant à l'arabisation qui s'opérait dès lors sur une vaste échelle, elle ne saurait être contestée aujourd'hui ni sur le plan linguistique, ni sur le plan sociologique ou même moral. L'apport des parlers bédouins est encore discernable en Afrique du Nord où il tranche sur celui des parlers citadins ou villageois issus d'influences plus anciennes (1). Il est d'autre part exact que l'ancestralité arabe, vraie ou fictive, et cela dans des proportions peu déterminables, soit invoquée aujourd'hui par quantité de groupes et mise en rapport, traditionnellement, avec une invasion venue de l'Est. On ne saurait en l'espèce exagérer le rôle assimilateur des généalogies, c'est-à-dire des classifications rétroactives.

Rappelons pourtant qu'aux XIIIe et XIVe siècles, et plus tard encore, un autre système d'explication, mis en rapport cette fois avec un mouvement d'Ouest en Est, à peu près symétrique de celui des B. Hilâl, joue un rôle non moins considérable : la propagation d'une hagiologie de saints et de congrégations à partir de foyers occidentaux. Combattants de guerre sainte du littoral atlantique, mystiques se rattachant à des « pôles » d'initiation, tels qu'Abû'l-Ḥasan al-Šâḏulî ou Abû Madyan, innombrables « marabouts » révélateurs d'un naturalisme ancestral, se répandant depuis la lointaine Saguia'l-Ḥamra (2) en direction de l'Est. Au moment où écrivait Ibn Khaldoun, la force montante n'était plus celle des dynastes ni celles des tribus, mais celle d'une morphologie recomposant, contre royaumes et groupements tribaux, des formations d'un nouveau type. Si Ibn Khaldoun n'en dit mot, bien qu'il ait

(1) Cf. W. Marçais, « Comment l'Afrique du Nord a été arabisée », in *Articles et conférences*, Paris, Maisonneuve, 1961, pp. 170-192.

(2) Lieu-dit légendaire de l'Extrême Sud-Ouest maghrébin, actuellement sis au Sahara dit espagnol.

consacré un ouvrage spécial au mysticisme (1), ne serait-ce pas qu'il opte entre ce que nous appellerions deux systèmes classificatoires ?

Intellectuel génial et politicien aventureux, Ibn Khaldoun est en proie aux contradictions de son temps. La décadence du Maghreb, qui lui paraît se consommer dès le milieu du XIVe siècle, dramatise à coup sûr son jugement du passé. Mais le tour catastrophique qu'il prête à l'invasion hilâlienne en tant que chroniqueur, il le compense, et bien au-delà, en tant que philosophe, par les vertus d'adéquation à la Nature et pour ainsi dire de palingénèse qu'il prête à ces déprédateurs (2). Insister aussi souvent qu'il le fait sur le négatif, n'est-ce pas faire ressortir du même coup le positif ? N'est-ce pas en tout cas privilégier une dimension de cette histoire, la bédouine, contre une dimension de caractère tout différent, la religieuse ? Ne serait-ce pas qu'Ibn Khaldoun, entre l'une et l'autre, prend parti, si l'on peut dire, par Hilâliens interposés ?

S'il est vrai qu'il joue l'énergie tribale contre les morphologies du sacré, cela pourrait rendre compte de l'ambiguïté de ses vues sur le rôle des Bédouins : dévastateurs et pillards, mais virils et créateurs, « race de Nature » en un mot, donc argument éventuel d'une philosophie naturaliste de l'histoire. Ils pillent les campagnes, assiègent les villes, dépeuplent Kairouan. Mais Ibn Khaldoun dit aussi de ces brigands qu'ils fondent des principautés parfois prospères, comme celle de Gabès. Ils contribuent au moins négativement au développement de capitales, comme Tunis (3). Qu'un équilibre soit ainsi possible entre l'économie bédouine et celle de la cité, c'est d'ailleurs ce qu'illustrait, au temps même de notre historien, la civilisation de Tlemcen.

*
* *

(1) Le *Šifâ'l-sâ'il li-tahḏîb al-masâ'il*, s'il faut bien le lui attribuer comme le pense son éditeur, Ibn Tâwît al-Ṭanjî, Istamboul, 1957.

(2) On se permet de renvoyer à notre étude, citée précédemment, des *Mélanges de sociologie de la connaissance*.

(3) Ces différences sont notées par G. Marçais, *op. cit.* Toutes les descriptions d'époque, notamment l'*Istibṣâr*, en font état.

Or cet équilibre n'est-il pas celui qu'appelle la vocation géographique du pays ?

Aujourd'hui encore au Maghreb, ce n'est pas un hasard si l'existence d'un secteur dit « traditionnel », c'est-à-dire d'économie extensive, est mise en rapport, pour large part, avec le legs bédouin. Mais il ne peut y avoir de progrès véritable qu'à condition de liquider le contraste ruineux du « traditionnel » avec le « moderne », c'est-à-dire en fait de l'Intérieur, de l'authentique et du majoritaire avec les enclaves d'intensité économique. Cela ne peut s'opérer que par échange et synthèse, tout dualisme en l'espèce étant stérile et déformant. Or c'est bien d'un tel dualisme, reporté dans le passé, que s'inspire encore aujourd'hui la vulgate historique parvenue à son paroxysme dans les *Siècles obscurs* d'E. F. Gautier.

Seule l'histoire économique et sociale, lorsque nous aurons suffisamment collecté les documents et approfondi les interprétations, pourra établir avec quelque sécurité si la participation accrue des éleveurs nomades à la vie de l'Ifrīqīya à partir de la seconde moitié du XIe siècle, a ruiné ou non le pays, renversé ou non les termes de son commerce extérieur. Et si la ruine datait déjà d'une génération ? Et si elle procédait d'une crise générale de tout le Sud méditerranéen ? Certains le pensent (1). Laissons toutefois la question pendante. Pour l'élucider quant à l'Ifrīqīya, il faudrait vérifier, cas par cas, ce qui advint non seulement à Kairouan, mais dans tous les centres secondaires qui échappent dès lors à la tutelle des capitales. Il faudrait aussi analyser les formes socio-politiques de ces transformations. Dans un cas au moins, celui de Sousse, il semble s'être produit,

(1) Cf. en contrepartie de la thèse traditionnelle, les articles de Jean Poncet, « Le mythe de l'invasion hilâlienne », *Annales E.S.C.*, sept. 1967, p. 1099 ; et « Encore à propos des Hilâliens », avec la mise au point de R. Idris, *Annales E.S.C.*, mai-juin 1968, p. 660. Cf. aussi Cl. Cahen, « Quelques notes sur les Hilâliens et le nomadisme », *Journal de l'histoire économique et sociale de l'Orient*, vol. XI, part. I, mars 1968, pp. 130 sq. R. Idris a fait à ces idées un accueil critique, bien que nuancé, cf. « L'invasion hilâlienne et ses conséquences », *Cahiers de civilisation médiévale*, juil.-sept. 1968, pp. 356, 357 en note. La dénonciation « d'un certain subjectivisme » comme on le voit dans ces échanges devenus presque polémiques, pourrait bien être à double tranchant, tant qu'on n'aura pas rassemblé, sur l'événement lui-même, son contexte et ses conséquences, une documentation assez ample et assez directe. Ce ne nous paraît pas être encore le cas.

risquons le mot, une révolution communale (1). Il faut convenir que dans ce cas, la fameuse *'aṣabīya* ou « solidarité agnatique » dont Ibn Khaldoun fait un ressort majeur, revêtirait une signification autrement « progressiste » que celle qu'on lui prête habituellement. Or beaucoup d'historiens, prenant comme par procuration le parti des royaumes du temps, qualifient d'anarchique le régime qui s'installe ainsi sur les débris des dynasties sanhadjiennes. Mais pourquoi parler d'anarchie, plutôt que de diversification et de retour aux bases ?

Jacques Berque

(Paris)

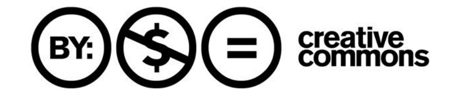
(1) Le mot ne paraît pas exagéré, si l'on en croit Ḥ. Ḥ. 'Abd al-Wahhâb, *Waraqât*, t. II, 1966, p. 121, qui montre judicieusement le caractère anticipateur de cette pratique. Même idée suggérée par J. Poncet, « D'Ibn Khaldoun au sous-développement », *La Pensée*, fév. 1967, p. 32.



Jacques Berque

Retour à Mazouna

In: Annales. Économies, Sociétés, Civilisations. 27e année, N. 1, 1972. pp. 150-157.



Retour à Mazouna

Analysant un manuscrit algérien de la fin du XVe siècle, les *Nawâzil Mazouna*[1], j'y relevais quantité de références au groupe et au terroir. De quoi éclairer la maussaderie du document et poser de nouveaux problèmes. Entre autres, celui des rapports entre un milieu historique et le système qui l'interprète. Il me fallait donc revoir la petite ville de Mazouna, où se maintint jusqu'à la dernière guerre mondiale l'enseignement du droit islamique. Sur le terrain, je pourrais compléter, et le cas échéant rectifier, mes notations précédentes.

Peut-être aussi pourrais-je mettre en œuvre une idée qui m'est chère. A savoir que les identifications locales les plus concrètes, la mise en évidence de continuités et de variations dans le comportement collectif, s'imposent à l'exégèse de ces documents poussiéreux, ne fût-ce que par ce qu'elles comportent pour le Maghrébin de nos jours d'approfondissement de lui-même et d'invitation à se dépasser. N'est-ce pas pour lui, après tout, que nous travaillons à dégager une vraie histoire du Maghreb? Le temps n'est plus où la recherche pouvait se désintéresser de la présence et du projet des hommes. On sait l'attachement des peuples arabes à leur « patrimoine » ou *turâth*. On sait aussi l'ambiguïté qui mêle cet attachement au sentiment des ruptures et des renouveaux. Qui sait si, replacée dans son milieu vivant, la lecture d'un texte comme celui-là — et la bibliothèque maghrébine en contient des centaines et des milliers — ne va pas nous aider à proposer de ce patrimoine, au-delà de ses valeurs documentaires évidemment chères à l'historien social, une définition plus stimulante : le patrimoine culturel, en définitive, n'est peut-être que le passé parlant au présent de son avenir...

L'approche.

Je suivais la route d'Alger à Oran par la trouée du Chélif, ayant franchi les hauteurs du Zaccar, en direction de Miliana. Le fleuve circule paresseusement entre des berges exhaussées. Sur la droite, nous laissâmes El-Khémis, l'ancienne Affreville

1. « Les Hilaliens repentis ou l'Algérie rurale au XVe siècle d'après un manuscrit jurisprudentiel », *Annales E.S.C.*, n° 5, septembre-octobre 1970, pp. 1325-1353 ; et « En lisant les *Nawâzil Mazouna* », *Mélanges* Schacht, *Studia Islamica*, XXXII, 1970, pp. 31-39.

à proximité de laquelle a poussé une usine sucrière. L'Algérie ne consommait naguère que 18 à 20 kg de sucre par tête et par an, au lieu de 30 au Maroc, et 35 en France. Autant dire que l'effort est bienvenu qui tire la substance précieuse de betteraves cultivées dans la région. Mais la réalisation industrielle n'eût pu être possible sans le courant d'énergies puisées fort loin dans le Sahara. Tout comme la ligne électrique, nous escortait le gazéoduc, porteur d'un fluide, qui, plus à l'Ouest, vers Relizane, serait recompressé et redistribué dans toute l'ancienne Oranie jusqu'à Tlemcen.

A soixante kilomètres avant El-Açnâm, l'ancienne Orléansville, j'eus la curiosité de recenser, si je puis dire, le paysage autour de moi. Sur la gauche comme sur la droite, montaient au-delà de la plaine des escarpements tachetés d'un maquis jamais complètement aboli, cette « peau de léopard » chère à E. F. Gautier, mais sur quoi de plus en plus des champs s'imprimaient en quadrilatères de teintes différentes. Toutes les collines, à droite ou à gauche, s'illustraient de blanches bâtisses cubiques à coupole, des *qubba*-s de saints ou d'ancêtres. Ces lieux rituels, qu'on aurait pu croire promis à la désuétude, tant ils sont critiqués par l'Islam jacobin, ont effectivement connu quelques aléas dans la dernière période. Il est arrivé, tout de suite après l'indépendance, qu'on les peignît en vert et blanc, des couleurs du drapeau national. Le blanchiment à la chaux règne à nouveau, et partout se décèle un entretien soigneux. L'hagiologie referait-elle surface? Le confrérisme peut-être aussi, dont on narre d'étranges retours...

Çà et là sur les collines, des hameaux groupaient leurs maisonnettes à tuiles, beaucoup plus nombreuses que les « gourbis » coiffés de branchages et de terre battue. Mais ils semblaient n'être eux-mêmes que des s*ades préparatoires à la vie de bourgade, celle-ci confortablement assise dans la plaine, au bord de la grand-route. Ces villages, dits naguère « de colonisation », ce qui les marque aujourd'hui c'est la récupération qui installe les Algériens dans les quartiers les plus décents, non sans appropriation réciproque de deux systèmes de mœurs. Deux morales d'habitat différentes peuvent ainsi s'affronter. Le plus souvent elles se sont succédé dans les mêmes rues géométriques, autour de la Place carrée où se lisent au fronton des plus grands édifices : École, Mairie et Tribunal.

Dans l'un de ces villages, devant l'église désaffectée, une mosquée s'était construite. Plus que dans la période précédente, pourtant éprise du demi-jour des persiennes closes, les façades se refermaient sur l'intimité familiale. La maison, pour ainsi dire, se retournait vers le dedans. Au fait, l'Algérie tout entière ne se refaisait-elle pas à partir de ses « intérieurs », intérieurs géographique, social, moral? Après tout, les saints de la période précoloniale, dont on reblanchit les coupoles, participaient du même rebond de l'identité que les nouveaux bénéficiaires de l'habitat. La phase antérieure à la colonisation fait surface, poussée par les dynamismes du présent. Se moderniser, pour un peuple, c'est réallumer le combat de l'antique et du neuf. Mais dans ce télescopage des temps, le temps colonial lui-même ne se laisse pas oublier.

On le reconnaissait ici à mille signes : non seulement à la survivance d'un langage mixte, mais à beaucoup d'attitudes et sans doute d'idées. Ici en tout cas, vers la fin de l'après-midi, se maintenait le *paseo* des jeunes, allègre et nonchalant comme en Espagne ou dans notre Midi. Un *paseo*, toutefois, auquel manquent encore les jeunes filles, et qu'empreint une sorte de gravité processionnelle, contrastant fort avec la verve néo-latine des promeneurs d'il y a dix ans.

Ainsi dans la vallée du Chélif, trois paysages aux valeurs inégales et procédant d'époques successives, se superposaient, non pas, mais se mêlaient l'un à l'autre.

Or une autre espèce de classement, indépendante des régimes, pouvait aussi s'imposer à l'observateur. Que ce fût, il est vrai, dans la période précoloniale, coloniale ou de l'indépendance, les problèmes d'adhérence au sol, d'organisation de l'écologie n'ont guère varié en Algérie, bien que soient transformés grandement les moyens d'y faire face. Compte tenu de la nature du pays, du climat, du sol, des végétaux, toujours l'homme avait dû s'ordonner selon deux pôles : la densité et la dispersion. D'où l'alternance entre la bourgade et l'habitat extensif. La dimension « bédouine » et la dimension sédentaire sont susceptibles elles-mêmes de différenciations. Pour ne parler que de l'agglomération, il faudrait distinguer entre les bourgades issues du temps colonial, et récupérant aujourd'hui, significativement, un nom tiré de la nature : par exemple Inkermann devenu Oued Rhiou, du nom d'un affluent du Chélif; et d'autre part, les petites *medina*-s où, depuis de longs siècles, avait régné un équilibre, aujourd'hui déchu, entre la culture islamique et la nature du Maghreb. Ainsi Mazouna [2] de laquelle nous approchions.

Il fallut franchir le Chélif et s'engager sur les rampes du Dahra, vers le Nord-Est, en laissant sur notre droite ce qui fut jadis la grande ferme Sainte-Marie, où voici bien longtemps le président Herriot, enfant, venait passer ses vacances. Mais ce souvenir de III[e] République, coïncidant ici avec celui du colonialisme bien tempéré, nous quitta bientôt. Tant de choses se sont passées depuis...

Un terroir amputé.

Économiquement, Mazouna n'est plus qu'une ville de fonctionnaires et de retraités, pour autant qu'elle n'est pas une ville de chômeurs. A défaut de grosses ressources agricoles, une masse de rentrées modestes mais régulières, dues aux rapatriements de salaires ou de retraites, qui explique sans doute, avec une certaine tradition de respectabilité, que l'ensemble soit bien tenu et renferme quelques bonnes bâtisses. L'autonomie administrative est à Mazouna déjà ancienne. Elle fut en 1946 instituée en centre communal, à l'époque contrôlé par l'administrateur de la commune de Renault. En 57-58, pendant la guerre d'indépendance, elle devint elle-même une commune, contrôlée cette fois par le sous-préfet, tandis que Ben'Ali (ex-Renault) passait sous-préfecture. En 1967 enfin, Mazouna promue commune de plein exercice eut ses premières élections, que d'autres ont suivies l'année dernière.

Son terroir, voici déjà un siècle, avait subi un sévère prélèvement en faveur du lotissement de colonisation de Renault. Déjà, précédemment, les citoyens de la petite ville avaient payé assez cher l'installation du *beylik* de l'Ouest. Au prélèvement immobilier des familles maraboutiques s'était ajouté celui de prébendiers turcs. De dépossessions en dépossessions, on en vint à la superficie actuelle : quelque 3 km de diamètre, fort peu pour 6 000 habitants!

A vrai dire, dans le ravin de l'oued Ouaghizane qui sépare le gros de Mazouna de l'un de ses quartiers, subsistent de ces jardins et de ces vergers qui font l'objet de nombreuses jurisprudences dans les *Nawâzil*. Malheureusement, il ne s'agit plus

2. Voici comme l'a vue, en 1846, le capitaine RICHARD (*Étude sur l'insurrection du Dahra, 1845-1846*, Alger, 1846, p. 38) : « Mazouna est une jolie petite ville arabe, assise sur les deux bords de l'Oued Ouarizan affluent du Chélif. L'aspect de ses jardins est charmant et dénote une végétation des plus vigoureuses, mais l'état de ses murailles et l'amoncellement de ses ruines attestent les violences qu'elle a subies de la part de l'émir, irrité de sa résistance à ses ordres ».

que d'un fouillis de verdure. Il n'y aurait plus à Mazouna que trois véritables horticulteurs. Et les autres? Des utilisateurs nonchalants, diminués encore par l'absentéisme, et ruinés par l'émiettement micro-parcellaire. De 1880 à 1968, le quotient de superficie agricole (vergers et céréaliculture compris) est tombé de 2,8 ha à 0,7 ha par habitant. Quant aux agriculteurs actifs, entre ces deux époques, leur proportion s'est réduite de 46,9 % (proportion considérable, si l'on songe qu'à cette époque Mazouna comptait encore un nombre assez élevé d'artisans) à 28 %. Quant à la proportion des journaliers, la courbe prend une allure inverse : de 15 % à 75 % [3]. Prolétarisation!

L'adjoint au maire, M. Bouraqba Ahmed, ancien agent des P.T.T., a passé une grande partie de sa vie en France, où il aurait joué un certain rôle, pendant la guerre d'indépendance, en tant que représentant du F.L.N. dans le milieu ouvrier d'émigration. Vieux syndicaliste, administrateur avisé, il ne néglige pas les possibilités qu'offre peut-être notre visite à une défense de sa commune, selon lui mutilée. « Tout cela était à nous », dit-il, le geste large. Il embrasse, vers le Nord-Ouest, les terres de Renault, passées aujourd'hui à l'autogestion. Sévèrement amputée par la colonisation, Mazouna aura-t-elle plus de chance avec le socialisme? Un étonnant contraste oppose sa précarité présente à ce que fut son passé. Une part de l'identité collective réside désormais dans ce contraste même.

Une identité bien signalisée.

Les saints, en tout cas les éponymes, survivent longtemps à la décadence des groupes, à quoi ils peuvent même offrir une richesse de compensation. Mazouna s'enorgueillit encore des 1 400 points hagiologiques, concentrés dans son paysage exigu. La ville se différencie en quartiers [4], chacun de ceux-ci ayant sa mosquée à prône hebdomadaire [5]. L'un de ces quartiers se profile au-delà de la ravine, sur la berge occidentale de l'oued Ouaghizane. Il y a aussi des sous-quartiers, dont l'un fut jadis habité par des Turcs et l'autre par des Juifs.

Quant à la *medersa*, elle fut entièrement reconstruite sous le Second Empire. De l'ancien édifice turc, il ne reste guère que la pièce contenant le tombeau du fondateur, Sidi Muh'ammad ben Châref. Elle comporte une grande salle à chaire amovible et des logettes où s'entassaient les étudiants : il pouvait en tenir soixante à quatre-vingts, ce qui fut l'effectif de grande époque. On vous montre, à l'intérieur, un exemplaire de Muslim, constitué en fondation selon une annotation manuscrite, par le bey d'Oran, Muh'ammad ben 'Uthmân en 1212 Hég. = 1801/2. C'était du temps du cheikh Bû T'âleb. Là s'arrêtent les chronologies dont puisse nous pourvoir sur place une tradition bien entendu réticente. Les informations dont on est plus libéral sont naturellement celles qui célèbrent les étudiants passés ici : d'innombrables lettrés de Nedroma, appartenant à la famille Rah'h'âl; les cheikhs Abû Râ's, premier et second du nom; l'insurgé Bû Ma'za; le cheikh Senûsî, fondateur de l'illustre confrérie libyenne, et jusqu'à l'un des présidents du G.P.R.A. Ce dernier trait pour ce qu'il vaut...

---

3. Djilali Sari, *Les villes précoloniales de l'Algérie occidentale : Kalaa, Mazouna, Nedroma*, thèse ronéotée, Alger, 1969, pp. 94 sq, et 114 sq.

4. Ulâd ç-Çeghîr, Bû Mâta', El-Qaçba, Bû 'Allûfa.

5. Mosquées de Sidi Muh'ammad ben Châref; Sidi 'Aîssa b. Bû 'Azza, la plus ancienne et dont la bâtisse rustique va être restaurée; Sidi 'Abd al-H'aqq et Hâjj Muh'ammad.

Les archives de la Médersa de Bettioua.

Au bord de la Méditerranée, dans ce qu'on appelait autrefois le Vieil Arzew, et qui est redevenu Bettioua (Bet't'iwa), du nom d'un rameau de Riffains émigrés sur cette côte [6], la médersa du ch. al-Mahdi al-Bû 'Abdellî (Bouabdelli) m'ouvre généreusement sa bibliothèque. Qu'il veuille bien trouver ici l'expression de ma gratitude.

Non loin de nous, l'énorme ensemble industriel d'Arzew étale les performances de la modernité (liquéfaction de gaz, engrais pétrochimiques) et crée, avec les réalités anciennes que je suis venu explorer, un contre-point brutal, sans doute, mais significatif. Des documents de la bibliothèque et des érudites informations prodiguées par le cheikh résultent diverses précisions, que je consigne ci-dessous.

Abû 'Imran Mûsâ b. 'Isâ al-Maghîlî, père du collecteur des *Nawâzil*, a lui-même consacré un travail, *Dibâj al-iftikhâr fî manâqib awlîya' Allah al-akhyâr*, aux saints de la vallée du Chélif. On pourrait retrouver là, dans des notices précieusement datées du XV[e] siècle, l'histoire de beaucoup des saints dont les *qubba*-s illustrent les collines de part et d'autre de la vallée. Parmi eux, j'aurais pu ainsi repérer Sidi 'Abed [7], patron de la région d'Oued Rhiou (Inkermann), et de qui l'histoire se mêle de très près à celle du peuple bédouin jadis puissant des Suwayd. Les pointements hagiologiques du terroir, dès lors qu'on contrôle la légende par l'archive, constituent un repérage historique d'une obsédante présence.

L'auteur des *Nawâzil* jouissait d'une autorité considérable. Tel était son prestige qu'ayant marié sa fille, il exigea de son gendre qu'il répudiât une première épouse. D'où un très long conflit, dont il finit par sortir vainqueur. Je pus consulter sur place un beau volume reproduisant d'une admirable écriture le manuscrit des *Nawâzil* que j'avais lu sous une forme beaucoup moins soignée dans l'exemplaire d'Alger et dans celui de Rabat. Cette copie-là émanait d'un Andalou, un Mursi quelconque, venu dans la région au moment de l'expulsion des Morisques (au début du XVII[e] siècle). L'un d'entre eux se fixa dans la montagne des Beni Râched, du côté d'El-Qal'a, entre Mazouna et Mascara. C'est là qu'un chef de *zâwîya* lui demanda de recopier un manuscrit des Nawâzil de la main de son auteur.

Il apparaît que ce dernier a collectionné ses jurisprudences pour s'éclairer dans l'exercice de sa magistrature et qu'il a utilisé en l'espèce, et l'ordonnant selon les divers chapitres de droit, un matériel que son père avait déjà commencé à réunir.

A la fin de l'ouvrage se lit un *taqrîz'*, c'est-à-dire une post-face de louange et recommandation. Elle émane du ch. Ah'med b. Yah'yâ al-al-Wancharîsî, l'auteur du *Mi'yâr*, grande autorité en *fiqh* maghrébin. On y relève que l'auteur des *Nawâzil* fut convié par le dynaste de Tlemcen, al-Mutawakkil, à se fixer dans sa ville, où il résidait encore au moment de la rédaction du document (1470/71). « Nul doute que si le souverain connaissait l'existence de cette œuvre, il la répandrait parmi les citadins et les bédouins et en ferait une des bases du fonctionnement du *fiqh* dans l'Algérie centrale ».

Un autre document, d'une écriture assez négligée, rapporte une dotation faite

---

6. Auxquels Edmond Destaing avait consacré une étude, *Étude sur le dialecte des Beni Snous*, t. I, Paris, 1907. Cf. également S. Biarnay, *Étude sur le dialecte des Bet't'ioua du Vieil Arzew*, Alger, 1911.

7. Étude inédite du cheikh Mehdî Bouabdellî.

par le roi de Tlemcen al-Mutawakkil à l'auteur des *Nawâzil* d'un privilège d'usufruit et d'exemption fiscale sur divers terrains [8].

La famille Maghîlî, à laquelle appartenaient ces juristes, a changé plus tard de nom. Une de ses branches, dite Regayyaz, a donné naissance au cadi Çâdiq Bel H'mîsî [9], dont le ch. Bouabdelli possède un écrit daté de 1828/29 [10]. Ce cadi garda sa charge après l'occupation française. Certains membres de la famille se sont signalés en Égypte, où jusqu'à une période récente les pélerins de Mazouna leur rendaient visite.

Mais revenons à l'École. Elle fut fondée à la fin du XVIe siècle par Muh'ammad b. Châref al-Buladdâwî, Andalou réfugié dont l'ancêtre Sidi 'Abd al-'Azîz est enterré chez les Medjaher, à l'embouchure du Chélif, non loin de Mostaganem. Il eut pour disciple le juriste Muh'ammad b. 'Abd al-Mu'min, dit Muçtafâ'l-Rumâçî (m. 1823/4), de qui la *Glose* sur Khalîl aurait influencé le grand *Commentaire* de Dardîr, introduit en Algérie par le ch. Muh'ammad b. al-Gandûz. Je passe le détail des transmissions de génération en génération jusqu'au grand homme, Muh'ammad b. 'Alî Abû T'âleb (« le ch. Bût'aleb »), mort très vieux en 1818/9. Il avait participé, âgé de 80 ans dit-on, à la tête de deux cents disciples, aux luttes qui entraînèrent la récupération d'Oran sur les Espagnols (1792). L'un de ses fils nommé Hennî était mort au combat. Le ch. Abû T'âleb fut honoré par le bey d'Oran qui lui remit en fondation pieuse divers ouvrages, parmi lesquels le volume de Muslim que j'ai moi-même feuilleté. Bien que Mazouna eût depuis près d'un siècle perdu la qualité de chef-lieu de beylik occidental, son école prospéra. Le chroniqueur, le ch. Muh'ammad Abû Râ's (m. 1837/8) y séjourna deux ou trois ans. Il n'était pas d'accord sur certaines interprétations avec le ch. Abû T'âleb, de la petite fille duquel, pourtant, lui naîtrait un descendant, le second ch. Abû Râ's (m. 1917).

Le ch. Abû T'âleb oscillait entre le droit et la mystique. Son élève, le ch. Senûsî' lui consacre dans ses *Fahâris* un passage élogieux. *Kâna rad'iya Allah 'anhu dhâ ah'wâl kathîra dhâ fana fî dhâti'l-nabî çalla Allah 'alayhi wa-salâm*, « Il était, que Dieu l'ait en son agrément, sujet à des transes fréquentes. Il était de ceux qui s'anéantissent dans l'essence de l'Envoyé »... « A certains moments, au cours d'une prière ou au cours d'une leçon, il se laissait emporter par une vision qui le faisait dialoguer avec le Prophète. A ce moment-là, il ne pouvait plus poursuivre sa lecture ou sa leçon ».

L'*imâm* actuel de la Médersa, Sî Hennî, descend du saint, et sept générations de responsabilités temporelles, notamment sous le régime français, ne semblent pas avoir liquidé en lui l'héritage de la *baraka*.

---

8. Le document dénomme ces terrains *azwâj* (litt. « attelées de labour »), ce mot étant suivi d'un toponyme identificateur. Le terme de *zûja*, plur. *azwâj*, avait-il alors l'acception non pas d'unité de superficie — qu'il a encore au Maghreb —, mais de « lot » identifiable sur le terrain par un nom?

9. Peut-être est-ce le « cadi du mardi » portraituré par le capitaine RICHARD dans les *Mystères du peuple arabe*, Paris, 1860, pp. 75 sq.?

10. Il s'agit de la citation de vers composés à la louange de Mazouna par le cadi mascaréen 'Abdallah b. al-Macharfî, qui devait ensuite partir au Maroc. Mazouna a souvent fait l'objet de pareils poèmes, par exemple celui de H'asan b. 'Alî, dit Bel Lefgoun le Constantinois. Outre sa vocation juridique, il faut mentionner que Mazouna était devenue un grand centre de poésie populaire.

Vicissitudes hilaliennes.

Mazouna est entourée de montagnes qui grimpent de plus en plus farouchement en direction du Nord-Est. Le paysage ne diffère pas beaucoup de celui que décrivait un bon observateur des années 1930[11]. Dans un tel contraste, on devine que, traditionnellement, la tâche de la citadinité fut difficile et précaire.

La lecture des *Nawâzil* ressuscite dans leur fonction lourde de responsabilités morales et d'engagement cantonal ces docteurs du passé, opiniâtres à défendre la norme orthodoxe contre les violences de tous ordres, et notamment contre celles des Bédouins[12]. Ces Bédouins omniprésents remontent ici aux Hilaliens. Plus précisément, Mazouna avait été donnée en fief à des émirs de l'un de leurs peuples, les Suwayd, lequel joua un rôle turbulent dans l'histoire du Maghreb. Il penchait tantôt pour la dynastie marocaine, tantôt pour celle de Tlemcen, tantôt pour celle de Tunis. Il arriva que le roi de Tlemcen dût à une volte-face des Suwayd de perdre temporairement sa capitale au profit des Mérinides. L'histoire nous a conservé les noms de grands hommes tribaux, Wanzammar par exemple, et plus tard Yûsuf b. Deggich, les Frères H'mîda'l-'Abd, H'ammû'l-Quççayer.

Certains rameaux des Suwayd prirent le parti des Espagnols d'Oran[13]. D'autres aidèrent les Tunisiens lors de la bataille de Mostaganem, où le comte d'Alcaudete perdit la vie. C'est ce qu'a chanté en poésie dialectale l'un de leurs aèdes, Lakhd'ar b. Khellûf, enterré à Msîla (ex-Lapasset). Mais tôt après, ils se brouillèrent avec les Turcs. D'où bataille à l'embouchure de l'oued Rhiou. Un autre de leurs aèdes, Ben Swiket, chanta encore leurs hauts faits[14]. La bibliothèque de Bettioua a gardé ces textes qui mériteraient l'étude et l'édition.

Aujourd'hui les descendants des Suwayd s'étalent en ordre dispersé de Mostaganem au Djebel Amour : Mh'âl, Flitta, Medjaher, Çubayh, Ud Qoççayer et autres. Tout cela s'interpénètre avec d'autres groupes et déchoît de la déchéance commune, l'époque devenant de plus en plus sévère aux Bédouins. Mais rien ne s'oublie. On cite encore à El-Açnâm des descendants de la famille B. Deggich. D'une autre famille de vieille souche, les Ben Khad'ra, passée par beaucoup d'aléas, est sorti Sayyâd Abdelqader, président de l'Assemblée algérienne avant l'indépendance.

On voudra bien se souvenir que Tawghzût, la citadelle où Ibn Khaldoun, réfugié, écrivit ses célèbres *Prolégomènes*, appartenait en fief à ces mêmes Suwayd, voire à la même famille seigneuriale que Mazouna, les Awlâd 'Arîf. Devais-je négliger cette rencontre? J'ai voulu la suivre jusqu'au bout. Rendant visite à ce lieu célèbre, au Sud de Frenda en direction de Tawghzût, nous rattrappâmes deux cavaliers bédouins revenant du marché. Leurs montures galbées, quoique un peu maigres, ramenaient l'imagination à ce monde ludique et guerrier qui fut, jusqu'à une date récente, celui-là même des Bédouins au Maghreb.

Ce n'est pas un hasard que Mazouna ait poussé plusieurs de ses fils à la haute

---

11. Marcel Florenchie, *Terre algérienne*, 1932 : « ... N'étaient les fumées qui s'élèvent au-dessus de Mazouna, on pourrait se croire en face d'une cité abandonnée. L'amas de maisons grises arasées au même niveau et qui épouse le contour du précipice, les minarets des mosquées, les marabouts pointus, baignent dans le silence au creux de cet effondrement pittoresque » (p. 38). « ... La ceinture montagneuse offre, en un point, un de ces tableaux d'érosion si fréquents dans le pays... » (p. 37).

12. Cf. X. Yacono, *Les Bureaux arabes et l'évolution des genres de vie indigène dans l'Ouest du Tell algérien*, Paris, 1953, « Le cantonnement des Ouled Kosseir », pp. 173 sq.

13. Ch. Féraud, « Lettres arabes de l'époque de l'occupation espagnole en Algérie », *Revue africaine*, 1873, pp. 313 sq.

14. D'après une notice inédite du cheikh Mehdî Bouabdellî.

qualification universitaire, ni qu'elle milite avec tant d'insistance pour porter jusqu'aux classes terminales un équipement scolaire déjà remarquable (41 classes, un C.E.G.). Deviendra-t-elle le siège d'un Institut islamique, ainsi qu'elle le souhaite? Arrondira-t-elle, à la faveur d'on ne sait quelle reprise, son périmètre communal? Ou devra-t-elle continuer à tirer le principal de ses ressources de l'expatriation de ses ouvriers et de ses éduqués?

En tout cas, il m'était donné ici de relever entre cette petite *medina*, son école, et les archives de Bettioua, et le manuscrit jurisprudentiel, et le bédouinisme amentour, des repérages suggestifs. Ici le passé remonte fort haut : jusqu'à l'époque classique, s'il est vrai que ces Meghîla dont était originaire l'auteur des *Nawâzil*, donnèrent refuge, voici plus de mille ans, à un fugitif omeyyade en route vers l'Andalousie. Et le présent en est plus qu'ailleurs investi, puisque les continuités de groupes, voire de familles, dans un milieu campagnard prétendûment soustrait à la grande histoire, se prolongent en événements contemporains, ou du moins fournissent à l'actualité des contreforts sans lesquels elle perdrait une partie de son sens [15].

Jacques BERQUE.

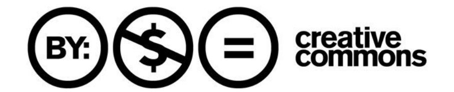
15. Le ch. Mehdî Bouabdellî, à la lecture de notre article précité des *Annales E.S.C.*, fait quelques remarques que je crois utile de livrer. L'émir Abdel Kader n'aurait pas appartenu à la Congrégation des Derqâwa, mais seulement à celle des Qâdirîya. Le ch. al-Huwarî d'Oran n'aurait nullement été un illettré, puisqu'il avait fait de fortes études à Bougie, mais aurait affecté d'écrire en dialectal. Le cadi assassiné est le ch. Muh'ammad b. 'Alî Abahlûl, des Medjjadja, ami d'Ah'med al-Maqqarî, maître du savant algérois Sa'îd Qaddûrî. Le meurtrier ne serait pas Ibn Châ'a, mais un membre de sa descendance. A verser au dossier de l'histoire interne de la société algérienne.



Jacques Berque

Cadis de Kairouan, d'après un manuscrit tunisien

In: Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée, N°13-14, 1973. pp. 97-108.



CADIS DE KAIROUAN
d'après un manuscrit tunisien *

par Jacques BERQUE

Quiconque approche désormais de Kairouan par le Nord constate maints changements du paysage. Comme ailleurs en Tunisie, l'indépendance a déclaré ici la guerre aux haies de cactus et au déboisement. Elle s'attaquait ainsi à deux traits respectifs du Sahel et de la steppe. Donc elle a rompu l'étendue jaunâtre de plantations d'eucalyptus. Les chantiers d'assistance, faisant de chômage vertu, s'efforcent alors de démentir le stéréotype colonial qui voulait que les "Arabes" eussent horreur de l'arbre. Mais quels Arabes, et de quelle époque ? Reboiser les sols, rétablir une hydraulique, c'est revenir à des phases de prospérité, antérieures de beaucoup à la colonisation, puisque l'invasion hilalienne –encore un stéréotype– passe pour avoir tout dévasté vers le milieu du XI[e] siècle. Et la volonté de reprise écologique et de mobilisation rétrospective ne se borne pas à la campagne. Elle affecte également la ville, où nous allons maintenant pénétrer.

*

* *

Mémoire et précarité

On a gratté le crépissage qui dérobait l'appareil initial de la Grande Mosquée. Sans doute était-ce répudier le goût qu'ont les Maghrébins des surfaces chaulées, et même choquer un attachement sentimental à la figure de ce qu'on avait si longtemps vénéré. N'importe : c'était échanger un certain passé contre un autre, jugé opératoire. L'exactitude archéologique a de même imposé de garnir d'une sorte de kiosque le centre du bassin circulaire des Aghlabides. Il en a gâché l'harmonieuse simplicité. Mais où trouver l'authenticité véritable ? Dans le décapage de combien de dépôts chronologiques, dans le retour à quelles bases ?

(*) Il ne s'agit ici que de notes de lecture. On ne s'étonnera pas qu'en un domaine recouvrant la totalité de l'histoire tunisienne ou peu s'en faut, on n'ait ni pu ni voulu faire les recoupements de contexte que postuleraient chaque nom, chaque date, chaque fait allégués. L'accent de ce petit travail porte sur l'exploitation du texte lui-même et s'inscrit dans une tentative plus étendue de mise en œuvre des sources inédites de l'histoire sociale maghrébine. La recherche m'a été facilitée par un fructueux dialogue avec plusieurs fils de Kairouan, parmi lesquels le professeur A. Bouhdiba, et MM. Mohammed Nakhli et Ibrâhim Chabbouh. L'aimable prospection du professeur Ch. Bou Yahia au fonds d'al-'At't'ârîn m'avait permis de sélectionner, entre autres, ce manuscrit. Les références au texte ont été recoupées par H. Karoui. A tous mes remerciements.

Avant même d'ouvrir le manuscrit du cheikh Djoudi sur les cadis de Kairouan, nous voilà donc saisis par l'ambiguïté des restitutions. Elles ne se limitent pas, bien entendu, aux sols et aux bâtisses, mais réaménagent les archives et les souvenirs, de sorte qu'au moral comme au matériel, le présent et l'avenir des groupes puissent trouver appui dans le passé qu'ils se choisissent. Un passé dont les grandeurs indivises, encore que sujettes à sélection, et presque à réfection, contrastent si fort avec les médiocrités de l'époque précoloniale et avec l'œuvre unilatérale du Protectorat.

Tant s'en faut cependant que l'indépendance ait encore recouvré la maîtrise des conditions naturelles qu'avait obtenue l'hydraulique des Aghlabides il y a mille ans. Les inondations de 1969 ont mis à mal quelques 700 maisons de la ville. Les restaurations ne sont pas également satisfaisantes. Kairouan, d'ailleurs, dans son ensemble, n'apparaît que comme un tronçon de ce qu'elle fut. La Grande Mosquée se trouve depuis longtemps déportée juste contre un rempart bâti au début du XVIII[e] siècle. De foyer urbain qu'elle avait été en droit comme en fait, conformément à l'urbanisme de l'Islam, elle est devenue périphérique, puisqu'elle s'adosse à ce paysage de platitude et de ruissellements, que n'ont pas encore régularisé les plantations. Les eucalyptus poursuivent cependant leur protestation pédagogique contre l'économie d'élevage extensif, congénitalement liée à la notion-épouvantail de Bédouins. Mais le genre de vie bédouin n'est-il pas aussi une continuité de Maghreb ? Pourquoi serait-elle moins "authentique" que l'autre ? Affaire de classement sociologique, et même de choix politique !

Quoi qu'il en soit, c'est bien comme centre régional que la ville a longtemps vécu, ou plutôt s'est survécu. La commercialisation et la transformation artisanale des produits de l'agriculture et de l'élevage l'ont nonchalamment occupée jusqu'à nos jours. Il est vrai que cela ne ferait d'elle qu'une bourgade, alors qu'elle "doit à son passé d'être une ville" (J. Despois). Jusqu'à présent une industrie d'art, celle du tapis, occupe beaucoup de ses femmes, et témoigne, par de délicates évolutions de style, ou même par l'innovation de modèles, d'une active historicité. Surtout Kairouan s'affirme par l'exportation de personnels et de services hautement qualifiés. On l'a appelée ville de retraités. De fait, si l'on faisait l'inventaire de toutes les notabilités culturelles, de tous les fonctionnaires qui en sont sortis sous le Protectorat et depuis, on s'aviserait que c'est surtout par là qu'elle maintient son rang, ou son aspiration. Mais sa maintenance est dolente et sans cesse contrariée. Un projet de célébration de son millénaire est resté lettre morte. De même, jusqu'ici, l'idée de grouper dans un cimetière les dépouilles de ses nombreux grands hommes. Orgueilleuse, mais déchue, dévote, mais suspectée dans ses moeurs, tout semble à Kairouan, depuis des siècles peut-être, effort raté, monnayage de l'antique, détérioration des choses ou même des êtres. A ses reliefs pourtant s'attache une des personnalités les plus fortes de l'Afrique du Nord. Serait-ce que les structures d'un site aux gloires ruinées conditionnent, par le jeu d'impressions répétées, une continuité des qualifications humaines ? (1).

En dehors de la vénérable mosquée d'Oqba, cet immense quadrilatère au minaret à triple emboîtement, beaucoup de mosquées signalent la continuité d'une

(1) On s'est posé la même question à propos du quartier Gamalīya du Caire.

tradition. A la fin du XIXe siècle, pour un effectif d'une vingtaine de milliers d'habitants, on ne comptait pas moins de 85 sanctuaires et plus encore de *zâwîya*-s. Un habitant sur vingt s'affiliait à une congrégation. Cela sans compter les hiérarchies résultant d'une ascendance prophétique ou maraboutique, non plus que les dévotions particulières à un saint. A cet Abû ' Imrân al-Fâsî par exemple, de qui un disciple alla jadis prêcher dans les confins du Sénégal et de la Mauritanie, contribuant ainsi au mouvement dont sortirent les Almoravides. Ou encore à Sîdî'l-Uh'aychî de qui la *zâwîya* aurait été construite par H'ammûda pacha à la fin du XVIIIème siècle. Ou encore à Sîdî 'Alî'l-Charîf al-' Awânî, à Sîdî ' Abîd al-Jaryânî et bien d'autres. Ville de sanctuaires, donc, mais aussi ville de cimetières où chaque année reviennent, pour y être ensevelis, les corps d'une bonne dizaine de fils émigrés. Dans la Maqbara Quraych, dans le cimetière des "Quarante Muh'ammad", dans celui de la H'at'bîya près de la Grande Mosquée, dans celui de l'illustre juriste Sah'nûn, aujourd'hui tout seul hors les murs, reposent les dépouilles de Compagnons du Prophète ou de héros de la première islamisation du Maghreb, sans parler de leurs innombrables émules, descendants et fidèles : une Kairouan morte, peut-être plus présente que celle qui vit, et dont les inscriptions commentées par B. Roy et Paule Poinssot dégagent les rappels historiques les plus précis.

*

* *

De l'hagiologie, ou presque . . .

Mais la mort n'est après tout qu'une gardienne d'archives, que les continuités familiales et la science des généalogies peuvent et doivent indéfiniment remettre à jour. A Kairouan, plusieurs lignages : Fâsî, Çaddam, 'Azzûm, Bû Râs, Nakhlî, Gharyânî, 'Allânî, 'Awânî perpétuent l'héritage que la génération d'à présent transpose du plan des disciplines religieuses à celui de la connaissance profane ou de modernes activités professionnelles. Ces "maisons de science" s'enorgueillissent à bon droit de leurs ancestralités. Certaines cependant auréolent de fiction une ascendance déjà vénérable. Il est vrai que le sentiment des lignages se confond souvent avec d'autres enchaînements : ceux de la succession aux charges légales par exemple : imamat, consultation, judicature. A cette dernière, un membre d'une de ces familles, Muh'ammad al-Djoudi, consacrait l'étude manuscrite que nous allons feuilleter : *Tarîkh qud'ât al-Qayrawân*, "Histoire des cadis de Kairouan", qui va des origines à juin 1932 (2).

La judicature kairouanaise remonte très haut dans les fastes de l'Islam. Le premier cadi de la cité, 'Abd al-Rah'mân al-Tanûkhî aurait été investi par Mûsâ b. Nuçayr en 652/3. Il faisait partie des dix prédicateurs envoyés par le calife 'Umar b. 'Abd al-'Azîz pour convertir et instituer les Berbères (3).

---

(2) *Tarîkh qud'ât al-Qayrawân*, ms 497 de la Bibliothèque des 'At't'ârîn. Le ch. Muh'ammad b. Çâlih' al-Jawdî ("Djoudi") écrivit encore une épitre sur la judicature et une étude en 2 tomes *Mawrid al-dam'ân fî tarâjim al-machhûrîn min çulah'â' il-Qayrawân*. Tout cela est resté manuscrit. L'auteur resta mufti de sa ville jusqu'à 1943. Son père, cadi, avait écrit une suite aux *Ma'âlim al-îmân* d'Ibn Nâjî.

(3) *Dj.* (ce sigle désignant notre manuscrit), p. 1 b, 1.11.

Huit noms le séparent d'Asad b. al-Furât (4), qui entama la conquête de la Sicile et mourut en 829/830. Deux noms séparent ce dernier de Sah'nûn, (5) l'une des plus grandes illustrations de l'école malékite. Ce maître, investi en 858/9, prit un certain nombre d'initiatives quant à l'organisation de la cité (6). Il aurait été le premier cadi à contrôler transactions et marchandises au marché, le premier à exercer en tant que tel à la mosquée, à la place de l'émir, la direction de la prière, à commettre des dépositaires pour les objets en cause dans un procés, à siéger dans une pièce isolée de la Mosquée, où il ne laissait pénétrer que les parties et leurs témoins. Joignant des préoccupations édilitaires à ses initiatives judiciaires, il faisait périodiquement abattre les chiens errants de la ville. Bref un organisateur, et même l'un des "fondateurs" successifs de l'identité citadine (7).

Aucun des cadis qui vinrent après lui n'atteignit à son prestige. Pas même son fils, et non plus 'Isâ b. Miskîn(8) (né en 829/30, m. en 907/8), ni même Ah'mad b. Abî Zayd (9), l'auteur de la fameuse *Risâla* et qui fut investi en 1034/5 à la suite d'un véritable coup de théâtre provoqué par un poème d'Ibn Charaf. Quelques années après, comme on sait, le souverain qui l'avait investi, al-Mu 'izz b. Bâdîs, rejeta l'allégeance des Fatimides. Le cadi de Çabra était alors Muh'ammad b. Ja'far al-Kûfî (10) d'une famille qui avait exercé la judicature soixante-dix ans durant. Révoqué, il fit carrière en Egypte, puis en Syrie. Et Kairouan subit sa trop célèbre destruction par les "Arabes".

*
* *

. . . à la paléographie, ou presque.

A vrai dire, Djoudi emprunte mot à mot ces détails à des autorités pour qui, selon le genre classique des *T'abaqât* "classes" et des *wafayât*, "obituaires", toute biographie vise à l'édification. Bien que lui-même partage à coup sûr cette propension, l'intérêt de son œuvre redouble, dès lors que, sans négliger des sources écrites, telles qu'Ibn Nâjî, Maqdîch, ou H'usayn Khûja, 'Az'z'ûm, il se fonde surtout sur des documents.

Un exemple de ce style: "Ah'mad "H'mîla" al-Maçmûdî fut deux fois cadi de Kairouan, avec chaque fois un sceau différent. Il exerçait fin *muh'arram* 1108 hég. = 1696/7. En fait foi un extrait de fondation *h'abûs* transcrit sur son ordre par le ch.ᶜOmar al-Gharyânî. Egalement une citation datée de mi-*jumâda* II 1109 hég. = 1697/8 et dont témoignaient le ch. "Belgâsem" al-Gharyânî et le mufti ch. Ah'mad Bû Dayram. En *jumâda* I 1112. Au début *rajab* 1117. Fin

---

(4) *Dj.* p. 7, 1. 15.

(5) *Dj.* p. 10 sq.

(6) *Dj.* p. 10 b, 1. 12 sq.

(7) Il y en eut en effet plusieurs : 'Oqba, Yazîd b. H'âtim, les Aghlabides, H'usayn b. ' Alî . . .

(8) *Dj.* p. 14 b, *in fine.*

(9) *Dj.* p. 22, 23.

(10) *Dj.* p. 22 b, *in fine.*

çafar 1100 = 1689, il infirma par jugement un témoignage du mufti ch. al-'Awânî contre un sien adversaire. En mi-*h'ijja* 1099 = 1687/8 il était cadi de Kairouan, ainsi que je le constate d'après un acte marqué de son sceau. J'ai aussi trouvé un acte daté du début de *rajab* 1114 = 1702/3 transcrit sur son ordre et marqué de son sceau . . ." (11).

Les *nasab*-s, qui se référaient à des origines orientales, prennent comme on voit une couleur résolument maghrébine. Ainsi le *faqîh* al-Warîflî (12) venait de Gabès, et fut soutenu dans ses démêlés avec le caïd par un saint homme local, le ch. al-'Ubaydlî. Le cadi 'Alî al-'Awânî, ancêtre d'une lignée bien connue, réalisa en temps de famine une spéculation sur les grains, mais en affecta le bénéfice à la fondation d'une bibliothèque, laquelle existerait toujours dans sa *zâwîya* (13). Notre auteur établit la date de son décès, conformément à l'opinion reçue, par l'examen d'un écrit de 1357/8 (14).

Lui-même, juriste et notaire, a pu, au cours d'une longue carrière, manier des liasses d'actes anciens. Cela lui permet de dresser des listes de cadis reposant sur des dates attestées. Son grand souci, dans ces difficiles authentifications, est de comparer les formes des sceaux, tous contournés, les uns rectangulaires, les autres ovales, "en forme d'oeuf de moineau" ou de "perdreau" (15). De là, pour nous, une première surprise. Ces sceaux sont multiples pour les mêmes périodes, et se renouvellent parfois pour le même titulaire. Si nous comparons les ulémas de Kairouan à ceux de Tunis, pendant les derniers siècles, nous nous avisons qu'ils constituent un personnel plus mouvant, plus chanceux. Lorsque, selon l'usage, Djoudi énumère les professeurs des cadis en place, alors que dans le cas des Tunisois il s'agit de maîtres qui ont laissé un nom dans l'histoire du droit et de la pensée nord-africaine, ce sont souvent, dans le cas des magistrats de Kairouan, des lettrés tunisois de moindre renommée. L'un d'eux exhibe pour tout diplôme un *ijâza* portant sur le *Dalâ'il al-khayrât* d'après, il est vrai, des leçons remontant au Prophète lui-même (16) ! Bien que ces juristes des villes secondaires s'en aillent poursuivre leurs études à Tunis, c'est donc en général pour s'agréger à des cercles moins brillants ou moins officiels que ne font les lettrés de la capitale. Cela rend les renseignements de notre manuscrit d'autant plus utiles qu'ils se réfèrent à des personnages mineurs.

*

* *

Judicature et pouvoir central

Les cadis kairouanais de basse époque paraissent donc assez incertains de leur poste. Souvent les voici révoqués, à tort ou à raison. Quelques-uns se rétablissent.

---

(11) *Dj.* p. 36 b, l.12 sq.

(12) *Dj.* p. 23 *in fine* sq.

(13) *Dj.* p. 24 b, l. 3 sq.

(14) *Dj.* p. 24 b *in fine*.

(15) *Dj.* p. 33, l. 10 et p. 36, l. 13.

(16) *Dj.* p. 38 b, l. 6.

Quelques-uns sont investis deux ou trois fois, ou plus encore, ce dont leur biographie fait orgueilleusement état. L'inventaire de Djoudi donne pour la première moitié du XI[e] siècle de l'hégire (à peu près la première moitié de notre XVII[e]), dix-huit noms, ce qui ferait une moyenne de deux ans et quelque d'exercice pour chacun. Y aurait-il eu en même temps plusieurs cadis pour la même ville, ou plutôt un pour la ville et un pour les environs ? La chose serait de grande conséquence. Mais seule une enquête monographique pourra le préciser. Quoi qu'il en soit, ce n'est plus le cadi *jamâ'a* de Tunis, c'est le prince qui nomme ou destitue ces magistrats.

Voici par exemple le texte de l'une des nombreuses investitures d'un ch. 'Az'z'ûm. "L'honorable, le très digne, le précautionneux, l'accompli, le *faqîh* universel, le savant, le pontife, le signal, le professeur, l'illustre 'Abd Allah b.ᶜAbd al-Lat'îf 'Az'z'ûm. Nous l'établissons cadi de la ville de Kairouan, pour qu'il tranche entre musulmans sur tout ce qu'il y a en leur faveur ou à leur encontre de normes légales et de textes juridiques. Nous laissons cours à sa main en matière de consultation n'importe où hors de la ville, pour qu'il délivre des consultations dans les litiges des gens. Nous l'habilitons à percevoir des honoraires de cadi conformément à la coutume antérieure dans la ville susdite, sans que nul ne puisse en cela s'opposer à lui, le contester, l'attaquer ou l'empêcher. Mandé pour exécution. Fin de *jumâda* II 1176 = 1762/3" (17).

Voici encore une anecdote qui donnera une idée de la façon dont se font et se défont beaucoup de ces carrières. Elle nous reporte au tout début du XVIII[e] siècle et met en jeu le cadi Ah'mad b. "Dîdah' "al-Frîdî. Fidèle à sa méthode paléographique, Djoudi recopie tout au long, d'après la chronique de Maqdîch, un écrit envoyé au gouverneur de Sfax par le prince de Tunis. "Le salut soit sur vous. Je vous demande de faire savoir au cadi de la ville susdite, qu'il lève sa main de ses fonctions, car *abt'alnâ,* nous avons annulé, révoqué tous les cadis commissionés *multazimîn*" (18).

Mais ce trait discrétionnaire est aussitôt compensé, dirait-on, par un trait non certes de libéralisme, mais de réalisme. Il faut compter avec l'opinion de la cité ou du moins de ses notables, gardiens d'une tradition, et qui n'hésitent pas à se rendre au souq dans telle échoppe de témoins instrumentaires pour enregistrer une pétition. Ce qu'un dynaste demande à son gouverneur, c'est de réunir les gens de la ville pour choisir entre eux un homme *rajulan malîh'an,* (19) "un homme de bien", "capable de faire et de défaire, d'appliquer le *char',* de régir les intérêts, de résoudre les conflits". Une cooptation en somme, que le potentat se contentera d'entériner. On allouera bien sûr à ce magistrat un traitement de quatre *nâçrî* par jour. Mais la menace escorte la promesse. On avertit le cadi que s'il perçoit en plus ne fût-ce qu'un seul *nâçrî*, il s'exposera à une peine sévère (20).

On sait que, contrairement à d'autres pays musulmans, le Maroc, par exemple, la fonction a été affectée en Tunisie de façon inégale, mais continuelle par l'intervention du pouvoir. Un cadi marocain, une fois investi par le sultan, reste pratiquement en charge toute sa vie, et ne subit que rarement les immixtions

---

(17) *Dj.* p. 38 b, 1. 3 *de fine,*

(18) *Dj.* p. 37, 1. 7.

(19) *Dj.* p. 37, 1. 9.

(20) *Dj.* p. 37, 1. 15.

du gouvernement. Au contraire, à Tunis, le prince joue un rôle que nous pourrions trouver indiscret dans l'organisation et la pratique de la judicature. Comme R. Brunschvig l'a bien montré, il ne redoute pas d'assumer soit en "conseil" *majlis*, soit indirectement, par pression et intimidation, une part de l'autorité judiciaire. La relative maturité institutionnelle de la Tunisie trouve ainsi une contre-partie dans certaines atteintes à l'autonomie de la justice.

La prérogative du pouvoir s'exerce souvent de façon comminatoire. "Ce que je désire vous faire savoir, dès l'arrivée de notre présent écrit, c'est d'avoir à vous présenter à nous, il le faut, quelque fatigue que vous y trouviez". On voit combien le style délaisse alors toute circonlocution de chancellerie. "Il faut que vous vous présentiez *li-ajlinâ*, de notre fait, comme en vue de certaines affaires de la *charî'a* que nous voulons que vous tranchiez en notre présence; je ne veux en cela ni délai ni faux semblant". Signé 'Alî bey, qui ne fut pas tendre, il est vrai, pour les gens de Kairouan. Le destinataire est le ch. Muh'ammad b. al-Nâçir 'Az'z'ûm, dit l'Azharien. Il exerçait en 1711/12. L'indépendance de la judicature, dans de telles conditions, laisse fort à désirer ! Aussi bien s'agit-il d'un cadi provincial. Le dynaste oserait-il s'adresser en de pareils termes au grand cadi de Tunis ? Aussi l'orgueilleux cadi Qâsim 'Az'z'ûm croit-il devoir, après huit ans d'exercice, solliciter du bey son "renouvellement" *tajdîd*, (1824/5). Il l'obtient, et très chaleureux, ce qui ne l'empêchera pas d'être révoqué deux ans plus tard. (21).

*
* *

Des réglementations

Faisons grâce des circulaires interdisant la prévarication (22), de celles qui commandent au magistrat de s'engager à observer le règlement, à s'abstenir de toute concussion, à ne rien prélever au-delà des tarifs officiels, sans quoi il y aurait enquête. A moins que l'auguste bienveillance ne couvrît le magistrat mis en cause.

Parfois, de longues énumérations indiquent les droits à payer pour telle ou telle opération, "Du temps du régime ottoman (23) les cadis prélevaient sur certaines cités un droit appelé *qawânîn* et *lâzim*. Ce fut abrogé par l'émir Ibrâhîm al-Charîf qui promulgua un rescrit daté de fin *rajab* 1114 hég. = 1702/3, dont j'ai trouvé le texte. " . . ." A quiconque lira cet écrit d'entre les caïds et les cadis de Kairouan la bien protégée . . . Les gens de Kairouan, la préservée en honneur et en science et en sainteté, élite et populaire, ont eu à se plaindre et à pâtir de ce qui s'est abattu sur eux en fait d'augmentation de droits judiciaires, d'extorsions à l'occasion des jugements de la Loi, qui sont le fondement de la religion. Ils ont excipé d'un rescrit antérieur, qu'ils détenaient de la main de feu Jâ'far pacha, daté du début *jumâda* II 1000 = 1591/2, et qui fixait les droits exigibles . . . En marge de ce rescrit feu Muh'ammad pacha, avec des cadis du temps de notre feu père . . . leur fixa un règlement dans le même sens". Voici le contenu.

---

(21) *Dj.* p. 41 *in fine*. Et bien entendu la disgrâce peut aller jusqu'à la persécution, ce que les biographes évoquent pudiquement sous le nom d'"épreuve", *mih'na*.

(22) *Dj.* p. 32, l. 12 et p. 17 (milieu du XVIIe s.).

(23) *Dj.* p. 34 b, l. 9 sq. et p. suivante.

"Pour une *wathîqa,* "pièce authentique", 25 dirhems *h'aydariya* au cadi et à son assistant. Pour un *çadâq* "douaire matrimonial", autant pour le sceau. Pour un *ibrâ'* "main-levée" grand format, autant. Pour un *t'alâq* "répudiation", 10 d. Pour un *taqyîd* "inscription, instance" et un *jawâb* "réponse", un *d'amân* "cautionnement", ce d. *h'aydarîya* usité dans la ville. Quant à la *qisma* "rupture d'indivison", elle n'interviendra qu'à la seule demande des intéressés. Le cadi percevra, conformément au *qânûn* ottoman 15 d. 1/2. Actes d'orphelinat, de vente, de prise en charge : gratuits.

En marge du rescrit de notre père, sont portées la révocation du cadi de Kairouan à l'époque, ainsi que la mention des innovations imposées abusivement par les cadis, telles que perceptions sur les actes de *iqâla* "renonciation conditionnelle", *thunyâ* "réméré", *ih'âla* "transfert", *tawlîya* "passation de pouvoir" etc., sur lesquels le cadi ne doit rien percevoir sauf ce qui est mentionné plus haut. On nous a demandé de remettre en vigueur cette réglementation. Nous la remettons en vigueur *tajaddud*" . . . etc.

*

* *

Mais le cadi tranche-t-il ?

On notera que parmi tous les actes allégués, aucun ne consigne une sentence. Une autre de nos surprises en effet, quand nous dépouillons le manuscrit de Djoudi, c'est qu'il y soit si peu fait mention de jugements décisoires. La plupart du temps, le magistrat est présenté comme se livrant à des activités plus notariales que proprement judiciaires. Il authentifie un acte. Il délivre une *nuskha mukhraja,* c'est-à-dire un "extrait", ou copie certifiée conforme. Il valide les comptes de l'intendant, *wakîl,* de la Grande-Mosquée, dont le revenu se répartit entre le cadi lui-même, l'*âghâ,* le lecteur de Bukhârî, l'allumeur de lustres, le balayeur, le porteur de bannières, le muezzzin, le *çâh'ib al-'ukkâz* (1617/8) (24). Il s'adonne fréquemment à des divisions d'hoirie, exercice d'arithmétique fort compliqué, et qui lui permet pourtant, par les voies obliques de l'art des *farâ'id',* de résoudre des fractions à 5 ou 6 chiffres. On lui a interdit, il est vrai, d'opérer une division successorale à défaut de demande expresse des intéressés. On sait que l'indivision est un trait général en Afrique du Nord et notamment dans les contrées rurales. Y a-t-il eu tendance, de la part de certains magistrats, à favoriser l'éclatement des hoiries en droits individuels, et le prince est-il amené à intervenir en l'objet pour défendre les communautés familiales ?

Souvent, le cadi infirme ou valide un témoignage. C'est là en effet une de ses attributions canoniques, mais enfin elle n'est qu'un préalable au prononcé du jugement. Or, qu'il y ait toujours décision, nous n'en sommes pas tellement sûrs. Peut-être les litiges sont-ils menés à transaction ? La plupart de ces jugements paraissent avoir été récognitifs, c'est-à-dire qu'ils se prononcent pour ou contre la validité d'une consultation, d'une fonction, d'un témoignage, et pour ou contre le droit "exécutoire", *luzûm,* résultant comme automatiquement de cette reconnaissance. Est-ce particulier à Kairouan ? La rareté relative des jugements contradictoires a frappé beaucoup d'observateurs de la vieille société maghrébine. Le trait avait été noté au Maroc dès les débuts du Protectorat par Louis Milliot qui, relevant la chose, en inféra que les cadis n'osaient pas prendre de responsabilités, mais prolongeaient la procédure en vue d'obtenir tôt ou tard un arrangement, un

---

(24) *Dj.* p. 35 b, *in fine,* sq.

çulh'. Peut-être aussi pourrait-on se demander si la fonction sociologique du juge n'est pas tellement de trancher sur le droit que de permettre à chacune des parties de faire ressortir ses propres vraisemblances. Ainsi la vitalité du groupe se maintiendrait par une vibration perpétuelle, si l'on peut dire, des légitimités adverses. Une structure urbaine plurale se renforcerait ainsi par l'institution légale plutôt qu'elle ne s'y soumettrait. Seule une investigation très fine, mettant en balance ce qui est judiciairement tranché avec ce qui demeure flottant ou finit en transaction, et aussi avec ce qui se règle par des procédures immédiates ("pré-droit"), permettrait sur ce point d'en dire plus. On pénétrerait alors plus avant dans la conscience morale de la ville.

*
* *

L'hérédité des charges

Il est vrai que l'autorité du potentat ne s'exerçait pas sans contrepoids. Il lui fallait compter avec l'opinion des justiciables, particulièrement chatouilleuse en la matière. Il fut pourtant un cas où le pouvoir eût raison de braver un préjugé collectif. Au début du XIX[e] siécle, il se trouva que la place fût vacante. Un secrétaire originaire de Kairouan signala au bey qu'un lettré, le ch. 'Omar Bouh'dîba, conviendrait, mais que jamais ses concitoyens ne l'accepteraient. "Pourquoi ? —Parce qu'il appartient à une famille des faubourgs (25), et que sa lignée manque d'illustration ancienne".

Au contraire, deux familles kairouanaises se partagent les honneurs. La famille 'Az'z'ûm et la famille Çaddâm. On voit d'ailleurs dans le manuscrit, opposés constamment, ou alliés, des personnages relevant de l'une ou de l'autre et qui, depuis le XVII[e] siècle, reviennent imperturbablement comme cadis, notaires, imams ou muftis.

Un 'Az'z'ûm et un Çaddâm attestent tous deux, comme muftis, en 1023 hég.= 1613/4, une reddition de comptes. Que traduisait alors cette dualité dans l'équilibre de la ville (26) ?

En 1070 hég.= 1660/61 un 'Abd al-Karîm Çaddâm est nommé cadi de Kairouan et doit, pour cela, s'engager à ne rien prélever en sus du tarif légal *al-qânûn al-mu'ayyan* (27). Un autre Çaddâm, Ah'mad b. al-Amîn reçoit l'investiture en 1127 hég.= 1705/6 (28). Et c'est encore un de leurs descendants qui occupe en 1802/3 le même poste, dont il sera d'ailleurs révoqué (29).

Que le successeur d'un titulaire soit recherché dans la même famille, cela paraît normal. Le jour même où le ch. Muh'ammad 'Az'z'ûm quitta sa charge de mufti, des notaires de Kairouan et de Sousse attestèrent que son successeur ne pouvait être que son neveu 'Abd Allah (1149 hég.= 1736/7) (30). En 1185 hég. = 1770/71 le ch. Muh'ammand 'Az'z'ûm est investi de la charge de *l'iftâ*, "par substitution avec son père" *'iwad'an 'an wâlidi-hi* (31).

---

(25) *Dj.* p. 40 b, l. 7 sq. Ce *rabd'* est celui des Bekkâra.

(26) *Dj.* p. 36, l. 4.

(27) *Dj.* p. 31 b, dernière ligne.

(28) *Dj.* p. 37, dernière ligne.

(29) *Dj.* p. 41, l. 12.

(30) *Dj.* p. 38 b, l. 4.

(31) *Dj.* p. 39 b, l. 3 *de fine*.

Mais les dévolutions héréditaires portent naturellement à l'orgueil. L'un des cheikhs de la même famille était "dur d'approche, infatué de sa personne, ami de l'apparat, opiniâtre dans sa judicature à insister sur ce qui fondait son ascendance, ou la démontrait ou la servait, et bien qu'il fût intègre et vertueux, il n'était pas sans enjoliver son *nasab*. Il demeura tel jusqu'à sa mort (1221 hég. = 1844/5)" (32).

Assez dit sur des illustrations, qui dépassent d'ailleurs le périmètre culturel de Kairouan, en ce qui concerne les 'Az'z'ûm, car certains d'entre eux ont écrit des travaux conservés à la Bibliothèque nationale de Tunis, des "Réponses" *Ajwiba* par exemple. Ceux-là entrent dans le grand concert citadin. mais quand même pas au niveau des cheikhs tunisois célébrés par Ibn 'Abî' l-D'iyâf ou al-Sanûsî. On ne fait vraiment carrière intellectuelle qu'à Tunis. Ç'avait été le cas d'un 'Az'z'ûm devenu grand *mufti* de Tunis à la fin du XVI[e] siècle.

*

* *

Interférences urbaines

Mais ce qu'ils perdent en notoriété à l'échelle maghrébine, ils le compensent par insistance de leur rôle municipal. Sans remonter à Sah'nûn, citons quelques traits d'époques diverses tels que Djoudi s'est plus à les consigner.

Muh'ammad b. Fandâr al-Murâdî, l'ancêtre des 'Az'z'ûm, ne laissait pas de déconcerter l'école par ses singularités. Il ne pouvait réciter qu'une faible partie du Coran, et encore avec une prononciation si fantaisiste qu'il plaçait des *jazm* là où lui échappait la vocalisation (33). On le considérait pourtant comme le plus grand malékite du pays après le mufti de Tunis. Originaire du Djérid, alors insoumis, il ne s'y rendait que sous escorte militaire, ce qui n'était pas pour accroître sa réputation de "prud'hommie" *'adl* (34). Lorsque son protecteur le cadi *jamâ'a* de Tunis l'investit (1322/3), cela souleva scandale et hostilité. Sur place même, détesté de ses successeurs, les ch. al-Tamtâm et Muh'ammad b. Yah'yâ al-Fâsî, notre juriste ameutait contre eux sa faction cependant qu'ils faisaient de même (35).

On comprend que le grand ch. 'Abd al-Salâm se soit donné comme règle d'éviter l'investiture d'une personne originaire du ressort (36). Vers le milieu du XIV[e] siècle, un cadi al-'Ulwaynî al-Maghîlî tint longtemps en échec un justiciable qui s'opposait à l'un de ses proches. Il fallut l'intervention du cadi *jamâ'a* de Tunis pour qu'il se dessaisît du procès (37). Un autre mauvais cadi, Muh'ammad b. 'Alî Bakr al-Fâsî fit intervenir ses partisans et des marabouts pour suborner le caïd et étouffer une enquête provoquée par ses abus (38).

---

(32) *Dj.* p. 41 b, 1. 6 sq.

(33) *Dj.* p. 25 b, 1, 18.

(34) *Dj.* p. 26, 1, 3.

(35) Quand le sultan passe avec sa *mah'alla* par Kairouan, en direction du Djérid, il campe au Sud de la ville. Les habitants viennent lui rendre hommage par factions isolées. Vanté par un ch. al-Chabîbî, le *faqîh* M. b. Fandâr fut investi comme cadi de Gafsa quand cette ville fut prise. *Dj.* p. 26, 1. 7 sq. et p. 26 b, 1. 15 sq.

(36) *Dj.* p. 28, 1. 6.

(37) *Dj.* p. 28 b, 1. dernière et haut p. 29.

(38) *Dj.* p. 29 b, 1. 3.

Muh'ammad b. 'Ali al-'Ulwaynî (39) était cadi au temps du sultan hafside 'Uthmân. Il avait un demi-frère qui en 1469/70 augmenta l'emprise de sa boutique au souq des 'At't'ârîn. Le commerçant voisin eut beau crier par les rues et les marchés, ameutant d'autres protestataires, cela ne fit qu'irriter le partial magistrat, qui ordonna la démolition de huit boutiques censées gêner la circulation, encore qu'elles fussent là depuis longtemps, et que la rue eût une largeur réputée suffisante (sept coudées et demie).

Plusieurs siècles après, l'anecdote du ch. Bouh'dîba montre que les coteries entendaient faire la loi, et qu'on distinguait dans la ville haut et bas quartiers. Non qu'une hiérarchie centrifuge opposât un foyer à ce qui l'entoure. Il n'en est rien. Kairouan, répétons-le, s'est depuis longtemps décentrée, puisque désormais la Grande Mosquée touche le rempart. C'est peut-être en raison de ce trouble topologique que les familles de science et de piété se répartissent entre plusieurs quartiers, chacune d'entre elles accrochée à l'un des multiples petits sanctuaires de la ville. Mais l'inégalité sanctionne l'habitat hors des murs. On ne conclut pas volontiers de mariage entre les habitants de la ville propre, toute nivelée qu'elle soit, et ceux des faubourgs.

C'est de cette inégalité qu'avait pâti le ch. Bouh'dîba. Lui-même, une fois sollicité, éleva les protestations d'usage. L'homme de bien doit toujours résister à ce redoutable honneur. Il ne peut ne pas craindre les tentations que suscite une telle charge non plus que les responsabilités morales et religieuses qu'elle comporte. A la fin, celui-ci s'inclina comme les autres. Mais il inaugura son autorité en mettant en prison ses voisins de faubourg (40). Pourquoi ? Parce qu'ils exhérédaient leurs filles. C'est là, comme on sait, un vieux trait coutumier au Maghreb. Le cadi imposait en l'espèce la rigueur du droit musulman, qui consiste à allouer à la femme sa demi-part régulière, y compris sur les immeubles. On dit même qu'il n'aurait accepté l'investiture qu'à condition de pouvoir exercer sa fonction dans toute sa sévérité. Mais n'était-ce pas ainsi contribuer à l'acculturation citadine des périphériques, donc rallier de quelque façon l'opinion des beaux quartiers ?

*

* *

Un régulateur bourgeois

Du reste, la plupart de ces personnages incarnent par trop un idéal citadin, pour ne pas y perdre quelque aspérité morale. Ainsi le ch. Ah'mad b. al-Amîn Çaddâm, né en 1666/7, après avoir commencé ses études dans sa ville, les poursuivit à Tunis, où il eut pour maître, entre autres, le ch. Fatâta (41). Entre temps Kairouan avait été ruinée (42). Lorsque la prospérité revint, il se voua à l'enseignement dans la *madrasa* de Muh'ammad bey (la Mosquée dite du Barbier).

---

(39) *Dj.* p. 30, l. 12 sq.

(40) *Dj.* p. 40 b, *in fine.*

(41) *Dj.* p. 37 *in fine* et 37 b.

(42) Peut-être la destruction qu'infligea à la ville, pour la châtier, le bey Murâd (1701).

et fut nommé cadi (1705/6-1727/8). "Il observait à l'égard des gens une conduite excellente, connaisseur de leurs rangs et situations , tant citadins que bédouins. Il était noble dans sa façon de trancher entre adversaires, vertueux, éduqué de caractère, homme de dignité et de générosité".

Plus près de nous, le ch. Ibn Sulaymân al-Jawdî (43), un ascendant de l'auteur, parcourut une carrière exemplaire. Notaire en 1256 hég. = 1839/40, prédicateur adjoint de la mosquée al-Zaytûna de sa ville (1866/7), il fut nommé cadi en 1870/71. "Il s'acquitta de cette charge d'excellente façon, sans s'exposer en Dieu à aucun blâme, y peinant de jour et de nuit pour faciliter la justice au public. Il ne dormait que quelques heures après la prière du *çubh'*. Et tout cela ne le détournait pas de l'enseignement de la science. Il donnait six cours : sur *Aqrab al-Masâlik*, sur le *Mukhtaçâr*, sur la *'Açimîya*, sur Ibn 'Uqayl commentant l'*Alfîya*, sur la *Risâla* commentée par la *Kifâya*, sur la glose de Bukhârî par Qast'allânî (44). Tout cela de jour et de nuit, partie à la Grande Mosquée, partie dans la pièce haute de sa maison. Il avait des prémonitions et des visions du Prophète. Il mourut en 1296 hég. = 1877/8, et fut enterré au cimetière de Quraych, tout près de la petite-fille du Calife 'Omar b. al-Khat't'ab." Le cycle est ici parfait.

Un tel homme, comme la plupart de ses confrères, est profondément intégré dans l'identité citadine. Plus qu'un censeur ou qu'un novateur, il est un régulateur social, et même un stabilisateur. Pris entre le pouvoir central et les notables de la ville, auxquels ils appartient, il interprète néanmoins une loi transcendante. Pour peu qu'il y fasse preuve de compétence et d'honnêteté, il y gagne un prestige tel que le public n'approche qu'avec crainte de sa rue. Il dispose ainsi, potentiellement, d'un contrôle presque illimité sur la vie du groupe. Mais engoncé dans la vie citadine et provinciale, il n'a ordinairement ni les moyens, ni le désir de la réformer. Sans doute sa conduite doit-elle constamment ajuster l'idéal à une réalité médiocre. Du moins apparaît-elle comme nécessaire et respectable puisqu'elle laisse percer sous tous les compromis la norme imprescriptible, comme un recours toujours ouvert aux humiliés et aux mécontents.

Jacques BERQUE
Professeur au Collège de France

---

(43) *Dj.* p. 42 b, 1.5 sq.

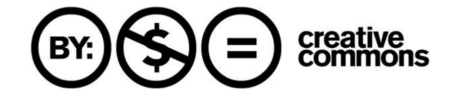
(44) Noter ce "suremploi" peu propice au renouvellement et à la recherche personnelle.



Jacques Berque

Sociologie de ou sur l'Islam

In: Archives des sciences sociales des religions. N. 46/2, 1978. pp. 193-197.



Arch. Sc. Soc. des Rel., 1978, *46/2* (octobre-décembre), 193-197.
Jacques Berque

SOCIOLOGIES DE OU SUR L'ISLAM ?

A propos de :
Jean-Paul Charnay, *Sociologie religieuse de l'Islam*. Paris, Ed. Sindbad, 1978, 417 p.

Même si l'on n'a pas de raison personnelle de s'intéresser à l'Islam, on ne peut rester indifférent à ce que croient plusieurs centaines de millions d'hommes. Et quand ce qu'ils croient tient si fort à ce qu'ils sont et font, comment n'être pas, dans l'humain, solidaires de cette..., mais que dire ? religion, civilisation, société ? Disons d'ailleurs sociétés, au pluriel, conscientes de ce qui les unit et de ce qui les sépare entre elles, de ce qui les rapproche et de ce qui les écarte de nous. Qui ça *nous* ? Ne sont-elles pas comme nous emportées dans l'histoire furieuse de notre époque, cette histoire dont peuvent sortir l'unité planétaire ou des divisions encore plus terribles que celles qui, de la bataille du Yarmouk aux Croisades et aux luttes de la décolonisation, confrontèrent si souvent l'une à l'autre les deux parts de l'Ancien Monde ?

Il faut donc savoir gré à qui nous propose une sociologie de l'Islam. Pareille entreprise est assurément neuve. L. Massignon collabora certes à la seconde série de *L'Année Sociologique,* mais ne s'engagea jamais dans une problématique de ce genre. L'*Introduction* de Joseph Chelhod s'est attachée aux origines. Les approches, sensibles et savantes, de W. Cantwell Smith et de Montgomery Watt n'ont pas dépouillé leur point de départ théologique, non plus que celles de Maxime Rodinson un certain réductionnisme socio-économique. Le fait que Louis Gardet ait tenu, plus récemment, à compléter ses analyses antérieures par une description des *Hommes de l'Islam* ressortit plutôt à l'humanisme qu'aux sciences sociales, et l'on pouvait dire à peu près la même chose du livre plus ancien de H.A.R. Gibb. C'est du progrès des sciences sociales, en revanche, et du relatif désaisissement de l'orientalisme qui s'est opéré en leur faveur, que procède le volume dont J.P. Charnay vient de nous doter sous l'enseigne des éditions Sindbad, toujours attachées à développer la connaissance franco-arabe.

∴

A moins de se voir réduit à une prosopopée, ou à une simple rubrique classificatoire, l'Islam, pour l'homme de sciences sociales, se définit comme un

système, concrètement vécu, dynamiquement agi par tous ces hommes, qui sont pour beaucoup d'entre eux nos voisins, et même d'anciens co-nationaux (si l'on en croit du moins la fiction coloniale). Système donc qui s'étale largement sur la carte, mais plus encore fondé selon une dimension historique qui soumet à une même perspective l'époque d'Héraclius et celle des vols spatiaux, pour ne rien dire de ce qu'elle engage d'avenir. La philosophie, la théologie, l'histoire évidemment, les sciences politiques, bref toutes les disciplines dites humaines et sociales peuvent, chacune sous son angle propre, se saisir de cet être puissant et vivace. La sociologie l'abordera de son point de vue à elle, c'est-à-dire en mettant en rapport ce système avec sa propre présence, à savoir avec la façon dont procèdent ou se réclament de lui les sous-ensembles en quoi il prend corps : sociétés et cultures entre autres, puis, à l'intérieur de ces sous-ensembles, la façon dont s'y mobilisent et s'y conjoignent les comportements individuels et collectifs, les attitudes morales, et jusqu'aux systématisations. Ce dernier aspect, ressortissant à ce que nous appellerions sociologie de la connaissance, ou, plus largement, anthropologie culturelle, s'imposera tout particulièrement à l'examen d'une religion portée dès l'origine à la réflexion sur elle-même, et où le rôle effectif de l'exégète et du transmetteur débordent non seulement sur la vie publique et privée, mais sur la politique elle-même. « *Islam dîn wa dawla* » : l'Islam, assurent-ils jusqu'à nos jours, se veut à la fois Etat et religion.

Il existe donc déjà, s'exprimant dans des langues orientales, une sociologie de l'Islam. Naturellement, elle n'est qu'implicite, mais on la dégagerait directement du corps des *ʿulûm dînîya* (« sciences religieuses »), et des intellectuels musulmans formés à l'occidentale ont commencé à le faire en français et en anglais (je pense, par exemple, à la foisonnante recherche indo-islamique). En un temps où les cultures afro-asiatiques se montrent si justement soucieuses de rendre compte d'elles-mêmes à partir de soi plutôt que d'autrui, il est vraisemblable que la plus sûre démarche, pour une étude se voulant l'amorce d'un dialogue, devrait consister en premier lieu à décrire la systématisation du système par lui-même, puis à en critiquer, dans une seconde démarche, les éventuelles insuffisances ou même inadéquations.

J.P. Ch. n'est parti ni de la pluralité observable de l'Islam, ni de ses conceptualisations spécifiques. Non qu'il ne rende compte, un peu partout, de leurs incidences sur sa matière, mais son point de départ est ailleurs, ce sur quoi l'on ne saurait le chicaner. Une Introduction d'une cinquantaine de pages, une quatrième partie entièrement méthodologique (pp. 323-417), disent assez que ses choix ne sont pas arbitraires. Il les soutient par une lecture considérable et une belle curiosité. Voyons donc, sans plus attendre, la façon dont il organise son propos.

⁂

Une des qualités de l'A. est son aptitude aux « pondérations », mot qu'il affectionne, c'est-à-dire aux mises en rapports et proportions en quoi se résout, bien plutôt qu'en figures partielles ou statiques, la marche d'un système, laquelle est avant tout régulation et résistances à la régulation. Les définitions données

de la Loi, *chârî ͨa,* et du dogme *ͨaqîda,* témoignent ici de l'expérience consommée que l'A. a du *fiqh,* ou droit musulman au sens large. C'est l'ensemble de la vie, appréhendée, autant que faire se peut, selon une grille sociologique, scientifique, voire quelquefois scientiste, dont il s'efforce de rendre compte, avec le risque de catégorisation que cela représente, — mais comment y échapper ? On sera pourtant troublé par une lacune. Tant dans le corps de l'ouvrage qu'au glossaire qui le termine, deux notions caractéristiques, aux yeux des Musulmans eux-mêmes, n'ont pas trouvé place, à savoir l' « indulgence » *samâh'a* et le « libre cours » *yusr.* Soyons franc : nous ne pourrions jurer que l'A. n'y ait pas fait référence quelque part dans ce livre de quatre cents pages, mais il n'y a, sauf erreur, consacré aucun développement et en tout cas n'en tient pas compte dans son interprétation générale, et c'est bien dommage.

Il est vrai que la Première Partie, dite de Principiologie, aurait pu (aurait dû, selon nous) se montrer plus explicite sur ce genre d'idées maîtresses. On y trouve effectivement un discours soigneusement équilibré, et dont le mérite, répétons-le, est d'imprimer à toute définition le *vibrato,* si l'on ose dire, de la complexité, du mouvement et de la dispute. Une chose qui peut surprendre, cependant, vient en corollaire du choix initial dont nous parlions plus haut. Nous avons regretté que l'Auteur ne conférât aux conceptualisations de l'Islam sur l'Islam qu'une valeur d'objet d'étude, et non d'interlocuteur préalable. Admettons cependant qu'une prise de parti inverse l'eût entraîné à diversifier par trop son examen entre époques, écoles, et même auteurs. Il a certes bien fait de ne pas tomber, comme tant d'autres, dans le piège des chapitres successifs sur Ach ͨarî, Ghazzâlî, la mystique, l'Islam populaire, etc., et de nous présenter un tout remembré. Mais il est un texte par excellence qui s'impose à quiconque aborde l'Islam, et qui s'impose non seulement par le poids dogmatique, mais par son dégagement existentiel : c'est le Coran. Si le christianisme est rapport au Christ, l'Islam se définit par un rapport au Coran révélé. Si donc, comme l'A. le dit assez justement, mais assez lourdement, l'Islam est « logocratie », on ne s'explique pas qu'il ne fasse pas avec plus de persévérance appel à ce texte pour en tirer, au gré de ses propres inductions, les bases d'un système. Pas une référence coranique, pas une référence même à l'arabe (si ce n'est en traduction) dans les notes très abondantes de cette Première Partie. Une lecture plus directe du Livre et de ses virtualités de tout genre aurait sans doute porté l'A. à définir l'Islam non tellement par ce qu'il partage plus ou moins avec d'autres religions, c'est-à-dire d'avoir « érigé un système de purification et de qualification », que par ce qui, à notre sens, en constitue l'originalité propre.

Qu'est-ce à dire ? D'imposer et d'offrir, croyons-nous, à la communauté des croyants une certaine combinaison du naturalisme avec la transcendance. De suggérer des perspectives de droit fil qui confrontent perpétuellement l'historique et l'éternel, sans contamination réciproque, si l'on ose dire. Collé à la Nature et à sa propre nature, l'homme d'Islam est « responsabilisé » en vue du *ghayb,* que nous pouvons traduire par « mystère », ou « arrière-monde ». Paradoxalement aux yeux de l'Occidental, l'Islam reprojette l'homme dans son milieu cosmique, non par recours au sacrement, mais à des responsabilités personnelles et civiques, c'est-à-dire, si l'on veut, par l'intermédiaire d'une morale laïque ! Il réduit d'autant, en la circonscrivant dans une révélation « terminale », la part du sacré dans l'ici-bas. A un système qui a su si bien lutter dans le siècle (pendant l'ère coloniale, par exemple), et qui possède une telle faculté de récapitulation du fondamental, la querelle que lui font beaucoup

(et parmi les Musulmans mêmes) de méconnaître la sécularité et de défier toute division du travail social, peut apparaître comme une fausse et injuste querelle. L'A., qui semble vouloir pudiquement la noyer (p. 340 sv.) ne lui confère pas sa véritable importance, non plus qu'il ne suggère, nous semble-t-il, de moyens de la résoudre.

∴

Il a certes le droit d'opposer aux interprétations avancées ci-dessus les siennes propres. Mais comment le faire sans référence au texte coranique, tenu jusqu'ici comme recours ultime et apprentissage de base ? Il est vrai qu'il se réclame très légitimement d'une élaboration qui délaisse ou refoule le vécu, le senti, voire le témoigné de l'Islam pour en rechercher des strates plus abstraites et des structures cachées. Sa troisième partie, dite de Typologie, n'aurait-elle pas dû esquisser un mouvement complémentaire ?

On y trouve en tout cas une description de l' « amour arabe » (p. 252) un peu trop proche, croyons-nous, de telle vue de L. Massignon, davantage tributaire de Mauriac que des *Mille et Une Nuits*. En fait, de cette Troisième Partie, nous apprécierons la richesse d'information et encore une fois la virtuosité à dénombrer et à composer. On regrettera toutefois que la juste méfiance que l'A. éprouve à l'égard de la psychologie, et *a fortiori* du psychologisme, lui ait fait négliger ces « aspects intérieurs » de la foi, qui, au mépris de tout parti-pris de prudente objectivité, auraient dû le retenir ne fût-ce que comme pôle complémentaire de l'excès d'abstraction.

Pourquoi la Quatrième Partie, méthodologique, vient-elle en conclusion ? Flèche d'attente en vue de nouvelles progressions ? Retour au primat du général sur le spécifique, voire de la méthode sur l'objet, j'allais dire sur le sujet..., mais je m'arrête à temps ! Ici encore l'A. affirme une inlassable information, que multiplie un permanent souci d'y opérer ajustements et triages. Ces précisions légitimes aboutissent à une problématique encore plus ramifiée que celle dont procédaient les trois premières parties, et telle est peut-être la raison de l'ordre suivi. Que le livre débouche ainsi sur un nouveau programme de travail, on ne peut que s'en féliciter. Mais outre que reparaissent ici nombre de thèmes antérieurs, sans qu'on en voie trop bien la nécessité, le goût de l'exhaustif paraît en l'occurrence l'avoir emporté sur celui de pondérations qui fassent enfin ressortir de l'Islam l'originalité, c'est-à-dire en définitive l'universalité.

∴

Une certaine surestimation du lecteur, à moins que ce ne soit dédain à son égard, rend souvent très ardue la lecture de ces pages. Ne nous dissimulons pas que notre « clair et distinct » national ne convient pas toujours à une formulation approchante de l'ambivalent, de l'occulté ou du subtil. Mais vraiment l'A. a trop fait confiance à un certain langage des sciences sociales, qui n'est pas ce qu'elles ont de plus valable. Que « l'homothétie ou la non-

homothétie des comportements déterminent la coagulation ou la rupture des effervescences religieuses » (p. 151) est peut-être exact, mais bien maussade à avaler. Ne multiplions pas les exemples. Ils ne procèdent sans doute pas d'une rudesse ou défaillance ou pédantisme de l'expression — défauts trop communs à nos études, comme on sait —, mais d'un défaut de communication, de la communication reçue et exercée : cela même qui nous frappait dès l'abord chez l'A. en matière de référence à l'expression arabe et à sa formulation la plus autorisée, le Coran.

Résumons-nous. Il faut savoir gré à J.-P. Ch. d'avoir visé une synthèse que l'orientalisme n'avait ni le désir, ni les moyens d'entreprendre. Il a mobilisé au service de ce projet une grande lecture et une bibliographie qui tend à l'exhaustif pour le domaine arabe et s'ouvre largement sur les autres domaines de l'Islam. Il déploie, tout au long de son livre, cette précieuse qualité de toute analyse ès-sciences sociales qui met en regard, en liaison et en proportions les phénomènes les plus divers. Mais se proposant de « saisir le fonctionnement religieux d'un groupe à langage religieux sans être pris dans le jeu de ce langage » (p. 24), il a trop réussi dans ses scrupules, rétentions ou défiances. Il n'a pas assez joué le jeu, un jeu qui, en deçà et au-delà de tout projet scientifique, nous engage avec l'Islam.

Jacques Berque
Collège de France